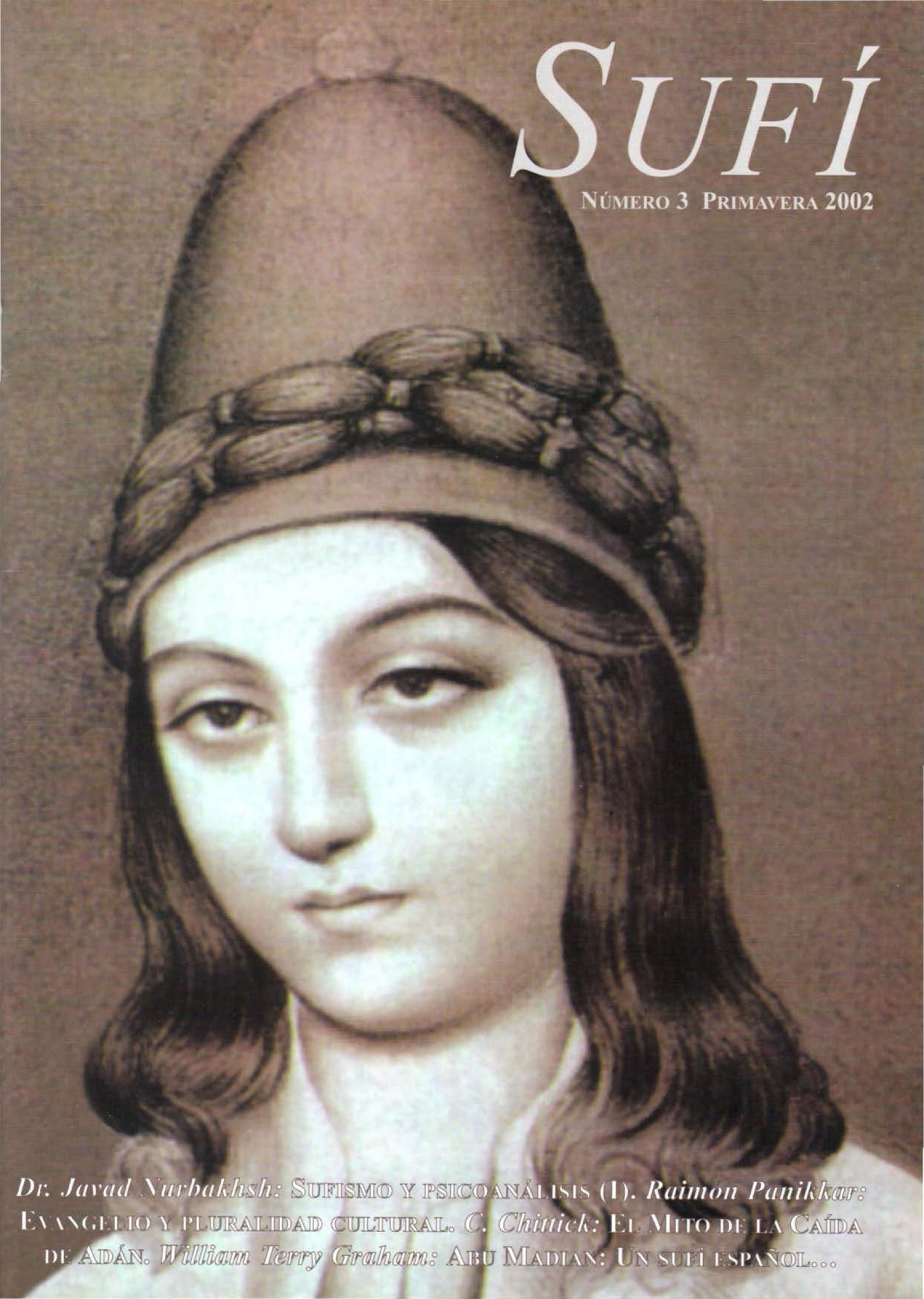


SUFÍ

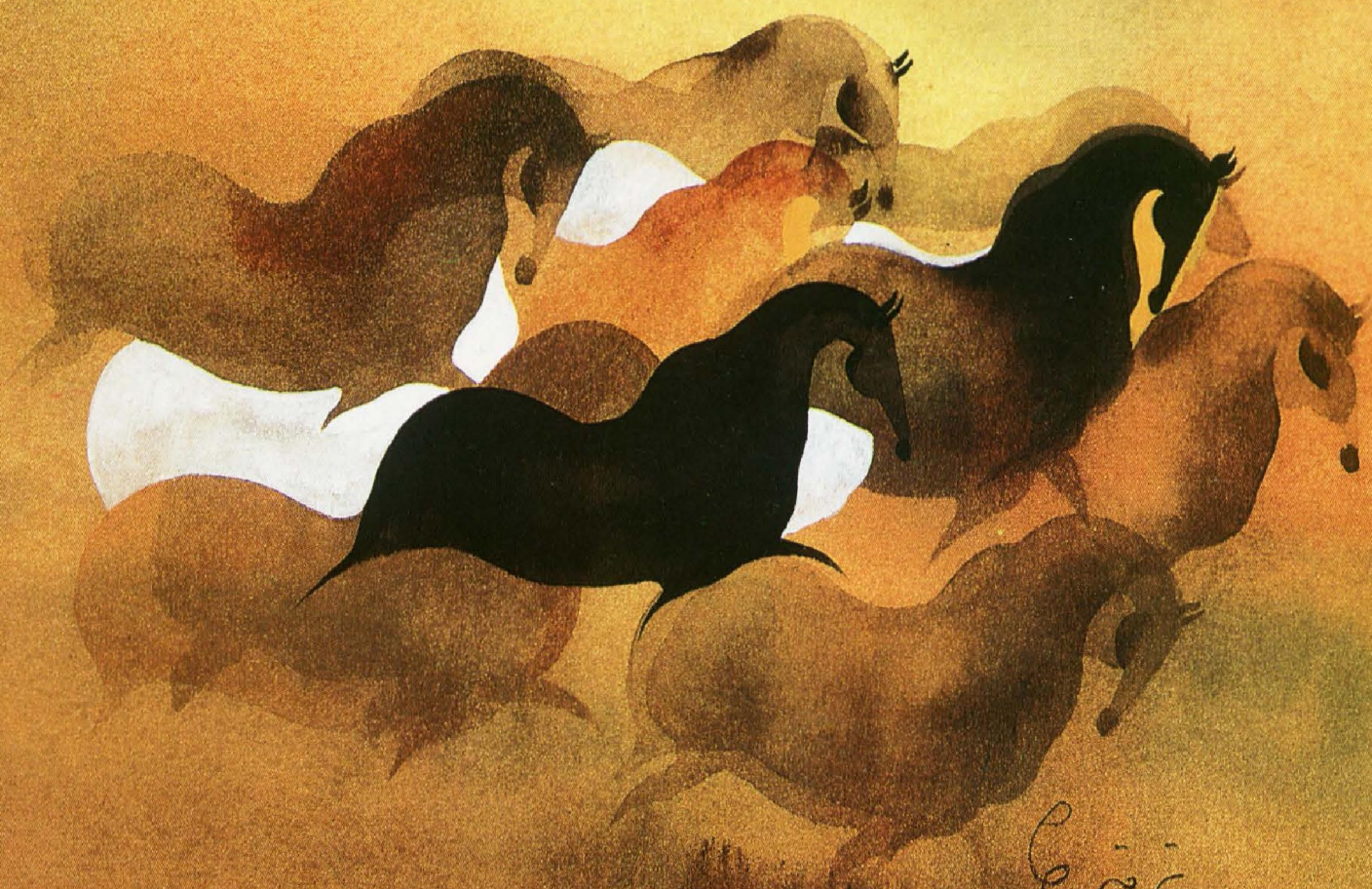
NÚMERO 3 PRIMAVERA 2002



Dr. Javad Nurbakhsh: SUFISMO Y PSICOANÁLISIS (I). Raimon Panikkar: EVANGELIO Y PLURALIDAD CULTURAL. C. Chittick: EL MITO DE LA CAÍDA DE ADÁN. William Terry Graham: ABU MADIAN: UN SUFÍ ESPAÑOL...

*Con el amor, desde el no-ser, emprendimos la marcha,
el vino de la Unión alumbra a cada instante nuestra noche.
De ese vino secreto que nuestro credo no prohíbe
hasta el día del Juicio estarán llenos nuestros labios.*

Rumi



تاراجیجی
M.A. Taraghi Jah

SUFÍ

NÚMERO 3 / PRIMAVERA Y VERANO 2002

DIRECTOR

Mahmud Piruz

REDACTOR JEFE

Germán Ancochea

REDACCIÓN

María Toscano,

José María Bermejo, Carlos Diego,

Gustavo de Lama, Ana Ancochea,

Juan Carlos Blanco Peña

DIRECTOR ARTÍSTICO

Gustavo de Lama

EDITORIAL NUR

PUBLICACIONES DEL

CENTRO SUFÍ NEMATOLLÁHI

C/ Abedul, 11

28036 Madrid - España

Tel: 91 350 20 86

Fax: 91 350 20 86

web: <http://www.nematollahi.com>

e-mail: editorialnur@nematollahi.com

INGLATERRA:

41 Chepstow Place

London W2 4TS

Tel: (020) 7221 11 29

Fax: (020) 7229 07 69

Alireza@Sufism.demon.co.uk

ESTADOS UNIDOS:

306 West 11th Street

New York, New York 10014

Tel: (212) 924 77 39

Fax: (212) 924 54 79

La revista SUFÍ se publica
semestralmente por el centro Sufi
Nematollāhi, organización no
lucrativa, N° Reg. R 7800909 I.

Se autoriza la reproducción par-
cial o total de un artículo, siempre
que se cite la procedencia y se re-
mita un ejemplar de la publicación.

Las opiniones expresadas en
los artículos representan el punto
de vista de su autor y no necesaria-
mente la del Editor.

Precio de unidad: 4,50 €

ISSN: 1577-5747

Déposito Legal: M-12.862-2002

Impreso en España por: EFCA, S.A.

LA PORTADA:

NUR ALI SHAH, POR ESMAIL JALAYER,

TEHERÁN.

ÍNDICE

DISCURSO

El Amor

2

Dr. Javad Nurbakhsh

ARTÍCULOS

Sufismo y psicoanálisis (I)

4

Dr. Javad Nurbakhsh

Evangelio y pluralidad cultural

10

Raimon Panikkar

La gnosis y la psicoterapia en Rumi

14

Dr. Javad Nurbakhsh

El Mito de la Caída de Adán

17

William C. Chittick

Las mujeres en el misticismo cristiano (III)

28

María Toscano y Germán Ancochea

Abu Madian: Un sufi español...

34

Terry Graham

El simbolismo de la cabellera

42

Dr. Javad Nurbakhsh

El encuentro entre Oriente y Occidente

48

James George

POESÍA

Llegó el Amor

8

Rumi

EL MAR

26

Dr. Javad Nurbakhsh

EL TAO

27

Tao Te Ching

Viendo la Realidad... y Oda a los enamorados

41

Abu Madian

Los enamorados

50

Shāh Nematollāh

LOS AUTORES

51

PUBLICACIONES

52

El Amor

Discurso del maestro Javad Nurbakhsh
en el círculo de los derviches

Todo ser humano a lo largo de su vida experimenta amistad y cariño hacia otros. La amistad de los seres humanos, dependiendo de su intensidad, cualidad y limitaciones, puede dividirse en tres grupos:

La primera forma de amistad es la basada sobre las relaciones sociales, por la que dos personas fundan una relación sobre el principio: *Yo vivo mi propia vida y tú vives la tuya, somos amigos pero no tenemos ninguna expectativa el uno respecto al otro.*

Ejemplo de este grupo de amistades es la de la gente de la calle y, en general, todas las amistades corrientes son de esta naturaleza.

La segunda forma de amistad es aquella que posee una base más sólida; una amistad que normalmente experimentan quienes comparten una vida común y que puede ser resumida en este principio: *Yo vivo para ti y tú vives para mí, y, por el amor que sentimos mutuamente, esperamos cariño y dedicación el uno del otro.*

Esta forma de querer abarca las amistades profundas, los sentimientos existentes en el seno de una familia unida y las relaciones matrimoniales. En realidad, este tipo de amistad es una forma de intercambio emocional.

La tercera forma de amistad es la amistad amorosa, la cual trasciende todas las amistades convencionales basadas sobre las expectativas recíprocas y que puede ser resumida en estas palabras: *Yo vivo para ti, tú vives para quien tú desees, te amo sin tener expectativa alguna de ti, todo lo que tú desees, yo lo deseo.*

Esta forma de amistad esta basada sobre el amor y el cariño. La devoción del sufí hacia Dios y hacia el maestro de la senda debe ser de esta naturaleza para que dé sus frutos. Esta forma de amistad no depende de ningún condicionamiento. El sufí ante el Amado dice: «Lejos de todo deseo propio, estoy contento con lo que te agrade a Ti, Te amo sin pensar en la recompensa».

Por eso el amor de los sufíes hacia Dios está libre de toda expectativa de recompensa y lejos de todo temor de castigo, pues ellos están vacíos de todo deseo y demanda. El amor de los sufíes requiere amar tanto la bondad de Dios como Su cólera, Su rigor como Su fidelidad.

Sólo unos pocos sufíes en la senda del amor han alcanzado un lugar en el que se han aniquilado en el Bienamado. Refiriéndose a este grupo *Rumi* escribe:

*Todo es el Amado;
el enamorado, sólo un velo.
Vivo es el Amado;
el enamorado sólo un muerto.*

Si, el ejemplo más elevado de amistad entre seres humanos es como aman los sufíes y, sin embargo, ¡qué pena que no todos puedan experimentar este gozo, pues sólo los elegidos de cada era logran alcanzarlo!





MINIATURA CONTEMPORÂNEA PERSA, POR SADEGH TABRIZI

Sufismo y psicoanálisis (I)

¿Qué es el sufismo?

Dr. Javad Nurbakhsh

El sufismo es la escuela de la iluminación interior y no la de la discusión, y ser sufí es algo en lo que uno «se convierte» y no algo que uno aprende intelectualmente. Ahora bien, lo referente a la iluminación interior no puede expresarse con palabras. Por tanto, según afirman los grandes maestros sufíes, «aquello de lo que se puede hablar no es sufismo». O bien, en palabras de ʿĀlāl-ol Din Rumi:

*Por mucho que hable de amor o lo defina,
cuando llego al amor me avergüenzo de mis palabras.*
(Rumi 1926, p.10)

De aquí que todo lo que han dicho eminentes sufíes acerca del sufismo sea tan sólo un intento de expresar con palabras sus propios estados interiores. Puede servir para dar una muestra de la naturaleza del sufismo y de sus características, pero no puede constituir una definición general y completa del sufismo. En un intento de formular una definición completa podríamos decir lo siguiente: «El sufismo es un camino hacia la Realidad Absoluta, cuya fuerza motivante es el amor, y los medios que se aplican son el continuo recuerdo de Dios (*zeker*) y la vida en un estado de estabilidad en cualquier circunstancia; el objetivo de este camino es Dios». En otras palabras, al final de la senda sufí nada queda sino Dios.

Objetivo del sufismo

El objetivo del sufismo es el conocimiento de la Realidad Absoluta, no como nos la enseñan los hombres instruidos, a través de la lógica y de la demostración, sino tal como es

El artículo que a continuación presentamos es la primera parte de un trabajo del doctor Javad Nurbakhsh, titulado: *Sufismo y psicoanálisis*, que fue publicado en *The International Journal of Social Psychiatry*, Vol. 24, N° 3. La primera parte, bajo el título: *¿Qué es el sufismo?*, ofrece al lector una visión general de lo que es el sufismo, y en especial, el sufismo de origen persa. En la segunda parte hace una novedosa comparación entre el sufismo y el psicoanálisis, que les ofreceremos en el siguiente número de la revista, con la esperanza de que sea de su interés.

en sí misma. Este conocimiento sólo se puede alcanzar con el «ojo del corazón», esto es, mediante la iluminación y la contemplación.

Definición del sufí

El sufí es aquel que recorre la senda del amor y de la devoción, dirigiéndose hacia lo Absolutamente Real. Cree que el conocimiento de lo Real sólo está al alcance del Hombre Perfecto y que el hombre imperfecto está impedido para alcanzarlo en razón a su propia imperfección. El sufí considera que el hombre «común», con sus imperfecciones, sufre una enfermedad que hace que su percepción y su discernimiento sean constantemente erróneos. Por tanto, la gente ordinaria distorsiona su concepción de la Realidad, debido a su misma imperfección, e inconscientemente se extravía.

La psicología moderna ha demostrado que la mayoría de los actos y de los comportamientos del ser humano se determi-

nan inconscientemente. El sufismo, por su parte, sostiene que el *nafs-e am-mâra* (el yo dominante, el ego)¹ ejerce un control tiránico sobre el pensamiento y la conducta humanos. Como consecuencia, el discernimiento del individuo que se halla bajo su influjo no puede ser puro, sano y desinteresado y, por tanto, no puede en modo alguno ser correcto ni justo.

Aquellos que proclaman conocer el sufismo

Aquellos estudiosos que, por su conocimiento de la situación sociológica o de la doctrina del sufismo, afirman que entienden el sufismo, no poseen, por supuesto, las características de los sufíes o, mejor dicho, no hay ninguna razón para que tengan las cualidades reales y los atributos de los fieles del amor. No se puede decir que hayan, de ningún modo, realmente conocido o entendido lo que los sufíes ven con el ojo del corazón. Por tanto, para los sufíes, las afirmaciones de esas personas carecen de valor, si bien, sin embargo, pueden ser interesantes para los no sufíes interesados en el estudio del sufismo desde el exterior.

El Hombre Perfecto

Desde un punto de vista teórico, y con un sentido espiritual e interior, el Hombre Perfecto es aquella persona que ha escapado a la dominación del yo dominante. Su realidad, tanto exterior como interior, ha quedado determinada por cualidades de una Naturaleza sublime, de lo que resulta la liberación del ego individual y la unificación con Dios. En una palabra, se ha convertido en un espejo que refleja en todos los aspectos a lo Único Real. Mirándole, uno no ve sino la Verdad.

El sufismo afirma que la única manera disponible para el hombre de transformarse en Hombre Perfecto es convertirse en discípulo de un maestro espiritual perfecto (*qotb*), para conseguir purificarse y alcanzar la perfección. Este periodo de formación guiado por un maestro tal se llama *Tariqat* o Senda. La *Shari'at*, los preceptos religiosos, se considera como la escuela primaria para el sufí. La etapa de formación más

avanzada, que se realiza respetando la Ley, se llama *Tariqat* y en la etapa final el sufí es llevado a alcanzar la *Haqiqat*, la Realidad Absoluta.

Los sufíes toman como base para dividir el camino espiritual en tres etapas el siguiente dicho del Profeta Mohammad: *La Shari'at son mis palabras, la Tariqat mis actos y la Haqiqat mi estado interior*. A la persona que entra en la *Tariqat* se le llama *morid* o discípulo, mientras al maestro se le llama *morâd* o *qotb*.

Talab, la búsqueda

Considerando el significado del siguiente versículo del Qorán: *Tú no eres responsable de guiarles, Dios es quien guía a quien Él desea* (2,272), el sufismo afirma que todo avance hacia la Senda espiritual o *Tariqat* está determinado por la Voluntad de Dios. El estado que produce este movimiento se conoce como *talab* y puede considerarse como una especie de tensión que atrae al hombre hacia su meta final, la perfección. Basándose también en el versículo: *Ciertamente tú guías a los hombres hacia el camino recto* (Qor 42,52), los sufíes consideran que el *qotb* posee las cualidades para guiar en el camino espiritual.

La atracción o búsqueda en el sufí es la fuerza que constantemente le motiva en la Senda hacia la perfección. Puede decirse que es una intensa añoranza la que anima y da fuerzas al discípulo, en todo momento, en la Senda. Es un anhelo que continuamente provoca en el caminante de la Senda insatisfacción con el recorrido ya realizado, y deseo de acercarse aún más cerca de su Objetivo final. Su añoranza y su anhelo refuerzan constantemente su aspiración de escapar de su estado limitado, y de alcanzar un mayor nivel de calma y de sosiego donde poder saborear el deleite de una existencia más segura y armoniosa.

El amor y la búsqueda del sufí le llevan hacia la belleza, la bondad y la perfección, y a intentar poseer por siempre esas cualidades. El movimiento y el ardor del amor resultan del hecho que el amor trata constantemente de crear la perfección eterna, ya que sólo mediante una continua creación y generación puede ser eterna la perfección.

Faqir

En el sufismo se considera que el anhelo del amor nace del *faqir* (pobreza espiritual), y a aquel que lo posee se le llama *faqir*. El *faqir* se debe a la no posesión de una cosa y al deseo de poseerla. En otras palabras, aquel que siente en sí una cierta carencia de la sublime perfección humana, y que desea sinceramente remediarlo es un *faqir*.

Morid, el discípulo

En la «escuela secundaria» de espiritualidad, la *Tariqat*, existe un programa específico que debe realizar el discípulo y que es determinado por el *qotb*. El objetivo de la disciplina y de la formación incluidos en este programa es transformar las tendencias pasionales y diabólicas (*nafs-e ammâra*: el yo carnal) del viajero espiritual, o *sâlek*, en tendencias modificables (*nafs-e lawwâma*).

Las tendencias pasionales del alma humana conducen al hombre a satisfacer todos sus instintos animales, sexuales y agresivos. Las tendencias modificables son aquellas que reprochan al alma el tener sus instintos pasionales y animales, y que desean alcanzar la perfección y remediar las imperfecciones del alma. Finalmente, el estado del alma cuando asume las cualidades de sublimidad y serenidad (*nafs-e motma'enna*) corresponde al abandono de las pasiones y a su transformación y su sublimación en atributos más elevados. Cuando alcanza esta estación el discípulo ha llegado al final de la *Tariqat*. Y, conforme al versículo: *Oh alma serenada (nafs-e motma'enna) regresa a tu Señor, contenta y agradable a tu Señor* (Qor 89,27-28), se considera que un hombre con tal perfección ha entrado en la presencia de Dios.

Al cumplir con sus obligaciones hacia la *Tariqat*, el discípulo va escapando gradualmente de la presión de los conflictos psicológicos. Sus tendencias animales y pasionales se transforman, y la energía que servía para alimentar las pasiones se convierte en el modo de pulir el espejo del corazón y de abrir la vía para la iluminación del espíritu. El discípulo luego, en la etapa final, queda purificado de sus propiedades básicas para ser adornado con los Atributos Divinos. En palabras del poeta Hâfez:

*Primero lávate
y luego entra en el jarābāt
no sea que esta taberna
se vuelva impura con tu presencia.*
(Háfes 1983, Vol. 1, gazal 414, verso 3)

La expresión «lávate» se refiere a la purificación del corazón por medio de la *Tariqat*, mientras que *jarābāt* (taberna) es una imagen poética común para designar la aniquilación del ego, el anonadamiento del yo, la última etapa de la Senda sufí, que es en realidad equivalente a alcanzar la Realidad Absoluta.

El objetivo de la primera etapa de la *Tariqat*, el periodo inmediatamente previo a la iniciación formal en el sufismo, es que el buscador de lo Real desarrolle una creencia firme en el maestro espiritual o *qotb*. Debe tener la seguridad de que el maestro le va a guiar hasta la meta final y hasta la perfección a la que aspira. Por su parte el *qotb* debe observar en el discípulo potencial la sinceridad y la devoción que pueden hacer de él un candidato válido para ser guiado. Una vez que el maestro y el discípulo potencial se han aceptado mutuamente, se le asegura a este último, en primer lugar, que todos sus pecados y errores pasados le serán perdonados, a condición de que se arrepienta sinceramente y se aparte de las pasiones y de los actos prohibidos.

En la terminología del sufismo se considera a la entrada en el círculo de los sufíes como un segundo nacimiento, y como testimonio están las palabras de Jesús, *El que no nace de nuevo, no puede ver el Reino de Dios* (Jn 3,3). Desde el punto de vista del sufismo todos deben pasar por dos nacimientos. El primero consiste en nacer a este mundo y el segundo, mucho más difícil, en dejar este mundo de la materialidad y de la multiplicidad para entrar en el mundo del amor, de la devoción y de la Unidad.

Se considera que esta etapa preliminar de la *Tariqat* debe durar, como máximo, entre siete y doce años. Refiriéndose a esta etapa, dice el poeta:

*El pastor de los fieles [Moisés]
llegó a encontrar un guía,
después de servir largos años
a Sho'eib.*
(Háfes, op. cit., gazal 449, verso 6)

Tras arrepentirse y después de haber aceptado la autoridad del maestro espiri-

tual, el discípulo se hace digno del honor de ser formalmente iniciado, luego de lo cual se le revelan las técnicas espirituales de la *Tariqat*.

Morād o qotb, el maestro espiritual

El maestro espiritual es un Hombre Perfecto que, como mínimo, ha recorrido las etapas del camino espiritual. Pero, por supuesto, el mero hecho de proclamarse *qotb* no es suficiente para demostrar que ha recorrido, realmente, las etapas del camino. Su designación como maestro debe venir, de hecho, del *qotb* bajo cuya dirección ha realizado su periodo de discipulado. Por esta razón, los *qotbes* y *sheijes* sufíes deben indicar claramente la cadena de iniciación que les ha llevado a ser sufíes –o, en terminología sufí, el *qotb* debe mostrar su *jerqa* o manto de iniciación.

Básicamente, existen dos formas de recorrer la Senda espiritual. En la primera, Dios, por la acción de Su gracia y de Su benevolencia, atrae en un solo paso a una de Sus criaturas a Su presencia, liberándole de su ego individual. A estas personas se les llama *ma'zūb* (raptado) y son casos muy raros. La segunda forma es la *Tariqat*. Al contrario de lo que ocurre con el *ma'zūb*, la *Tariqat* precisa del esfuerzo y de la voluntad del discípulo. A ello se refiere Dios cuando dice: *Pero a aquellos que luchan por Nuestra causa, con seguridad los guiaremos por Nuestros caminos* (Qor. 29,69). La travesía de la Senda espiritual se llama, tanto en persa como en árabe, *seir wa soluk* (el recorrido interior y la conducta exterior). Sólo se puede acometer bajo la dirección y guía de un *qotb*.

Conviene recordar aquí que ni el *ma'zūb*, ni la persona que tan sólo ha recorrido la Senda espiritual están calificados para convertirse en *qotb*. Esto se debe a que el *qotb* debe haber recorrido el camino de las dos maneras. Debe haber completado las etapas de la *Tariqat* después de haber sido un *ma'zūb*, o bien haber sido raptado en el curso del recorrido de la Senda. O sea, tanto aquel que sólo ha sido un *ma'zūb*, como el que sólo ha recorrido la *Tariqat* son incompletos. En resumen, el Hombre Perfecto o *qotb* debe haber tenido una visión verdadera

de la Senda, haberla recorrido de principio a fin, y debe conocerla bien para poder guiar a otros por ella.

Disciplina y cortesía en la Senda

El discípulo devoto debe percibir en el espejo de su corazón el arquetipo espiritual de su maestro y estar ardiendo de amor por él, un amor que en lo sucesivo será la fuente de todo su gozo. Mientras el discípulo no tenga este amor por su maestro espiritual, no será capaz de aceptar sin rechistar y con los brazos abiertos cualquier instrucción que el maestro le pueda dar; porque, de hecho, el discípulo realiza la voluntad de su maestro, y no sigue sus propios caprichos. Por ello dijo el poeta, «Oh corazón, si quieres que el Bienamado esté satisfecho contigo, debes hacer y decir cuanto Él te ordene. Si dice, “¡Llora sangre!”, no preguntes, “¿Por qué?”; y si dice, “¡Muere!”, no digas “¿Es lo adecuado?”».

Queda pues claro que la primera y más importante obligación del discípulo es aceptar, sin cuestionarlas, todas las instrucciones del maestro. También sobre este tema escribe Háfes:

*En el camino de la casa de Laila,
donde acechan peligros mortales,
la primera premisa es
perder la razón [Majnūn]².*
(Op. cit., gazal 1, verso 3).

En el relato del Qorán sobre Moisés y Jezr (18,61-83), Moisés le pide a Jezr ser su discípulo y éste le contesta lo siguiente: *Si me sigues, pues, no me preguntes nada sin que yo te lo sugiera* (18,69). El discípulo no sólo no debe cuestionar al maestro; debe además realizar todos sus actos de acuerdo con las observaciones y las instrucciones del *qotb*. Nunca debe actuar sin su aprobación, ni revelar ninguno de los secretos que existen entre él y el *qotb*. Es más, es su obligación informar al maestro de todas aquellas cosas fuera de lo normal que vea estando dormido o despierto.

El discípulo no debe nunca intentar adelantarse al *qotb* ni en palabras ni en actos. Conforme al versículo: *Oh creyentes, no os adelantéis a Dios ni a Su*

mensajero (Qor 49,1), el discípulo tiene la obligación de permanecer siempre humilde en presencia del maestro, para evitar cualquier tipo de protagonismo, de no decir nada sin estar autorizado, ni de hacer nada sin que se lo pidan. En este sentido es por lo que se dice en el sufismo, «El amor es refinamiento y buenas maneras». La *Tariqat* es en sí misma el respeto de la ética y el modo correcto de comportarse. El discípulo no debe hablar en voz alta en presencia del maestro: *Oh creyentes, no habléis más alto que la voz del Profeta* (Qor 49,2). Esto se debe a que los sufíes creen que su maestro es respecto de sus discípulos como el Profeta con los miembros de su comunidad.

Programa a seguir en la *Tariqat*

De lo que se ha dicho anteriormente queda claro que el programa de la Senda espiritual empieza con la eliminación de los «nudos» psíquicos, de los complejos y de las tendencias pasionales del discípulo, con lo que alcanza, después de un cierto tiempo, el equilibrio psíquico y la salud moral. La segunda etapa de la *Tariqat* es la asunción por el discípulo de las virtudes espirituales, quedando entonces adornado por las Cualidades y Atributos Divinos.

A fin de dirigir el desarrollo espiritual del discípulo, el maestro controla su comportamiento hasta el último detalle. Un aspecto que concentra en gran medida la atención del *Qoth*, y que hoy en día concita el interés de los psicoanalistas, aunque no se den cuenta de su aspecto espiritual, es el de los sueños. El maestro soluciona los problemas psíquicos y espirituales del discípulo analizando sus sueños, que sólo se cuentan al maestro en persona.

Por tanto, la primera fase de la *Tariqat* es un periodo de «psicoterapia espiritual» que varía de discípulo a discípulo. Y, de paso, anotemos que el trabajo de los psicoanalistas de hoy en día es una imitación imperfecta del que realiza el *Qoth*, pues prescinde totalmente de la relación con Dios.

Al ejercer sus métodos de curación, el maestro «lava» y purifica al discípulo de sus tendencias pasionales y diabólicas

por medio del «agua de la Devoción y del Amor». Sustituye las cualidades negativas del discípulo por los Atributos Divinos.

Para iniciar la disciplina espiritual de la *Tariqat*, el discípulo debe cumplir ciertos requisitos indispensables. Debe (a) ser creyente; (b) ser caritativo con los demás; (c) mantener los misterios de la *Tariqat*; y (d) obedecer las instrucciones del maestro hasta el final de la Senda. Sólo cuando el maestro observa que se cumplen estas condiciones en el discípulo, y cuando sabe que es digno de la *Tariqat*, es cuando le hace el honor de permitirle emplear el *zehr*, el recuerdo permanente de los Nombres Divinos.

Zehr, el continuo recuerdo de Dios

El *zehr* consiste en la repetición metódica de ciertos Nombres de Dios, inculcados, a la hora de la iniciación, al discípulo por el maestro. Se corresponde con el sentido del verso del poeta:

*Durante tanto tiempo se sentó el Amado
frente a mi ávido corazón,
que éste se transformó del todo en Él.*
(Maqrebi 1990, gazal 156)

Los sufíes creen que si un discípulo medita constantemente sobre Dios, su alma se irá gradualmente impregnando de las Cualidades Divinas, y sus tendencias pasionales desaparecerán.

El objetivo de esta constante invocación de Dios es, en primer lugar, crear en el discípulo una concentración perseverante. El discípulo, que hasta entonces había estado invadido por pensamientos dispersos y por miles de intereses y de deseos, empieza progresivamente a concentrar todo su poder mental en un solo punto, y este es Dios. Gracias al *zehr*, deja de gastar su energía en agitación mental para concentrarla completamente en el recuerdo de Dios. Queda entonces liberado de conflictos psíquicos y dotado de equilibrio, calma y seguridad.

Mientras practican el *zehr*, los sufíes repiten varios Nombres de Dios, y enfocan su atención no sólo en la pronunciación de los Nombres sino también en su significado. Teniendo en cuenta que el hombre conoce el sentido

de las cosas por la palabra, el objetivo de pronunciar constantemente una palabra es el de llegar a realizar su sentido. Los sufíes creen que si uno se fija solamente en la pronunciación del Nombre durante la invocación se trataría tan sólo de idolatría. La palabra en sí no tiene eficacia alguna. Por supuesto, ni que decir tiene que al inicio de la Senda el discípulo no puede evitar el fijarse en la pronunciación misma. Sólo después de algún tiempo empieza a familiarizarse con el sentido espiritual y no formal, y a separar el Nombre de su articulación verbal.

A propósito de esto Rumi escribe en su obra *Masnawi*:

*Borraré las palabras,
los sonidos y los discursos,
para poder, sin ellos,
conversar contigo.*
(Rumi 1926, Vol. 1, verso 1740)

Durante el *zehr*, el discípulo debe olvidarse no sólo de todo lo que le une a este mundo y al del más allá, sino que debe olvidarse incluso de sí mismo. El discípulo que permanece consciente de que está realizando la invocación ha caído, de hecho, en dualismo y, por tanto, ha profanado la realidad de la Unidad Divina, el *tawhid*. Por ello es por lo que en el *zehr* se suprime la partícula vocativa y, por ejemplo, en lugar de decir «Oh Dios» (*yā Allāh*) se usa solamente el nombre de Dios (*Allāh*). En efecto, si se usara la partícula «Oh» (*yā*), quedaría claro que alguien se estaba dirigiendo a Dios, mientras que la doctrina de la Unidad Divina indica, en su raíz, que toda existencia es ilusión, excepto Dios mismo.

En realidad se considera el *zehr* como un torrente que, además de eliminar las cualidades indeseables del discípulo para sustituirlas por los Atributos Divinos, elimina, en última instancia, el ego individual de tal manera que no queda rastro del «yo». Este es el final de la *Tariqat* y el inicio del océano del anonadamiento o *fanā* en Dios.

Debe tenerse en cuenta que el *zehr* sólo es eficaz bajo la guía estricta del maestro. La devoción del discípulo hacia el maestro es la que hace que el árbol del *zehr* alcance la madurez y produzca el fruto del anonadamiento.

Llegó el Amor

Llegó el amor y, como sangre,
fue llenando mis venas y mi piel

y me fue vaciando poco a poco
hasta llenarme del Amigo.

Colmó el Amigo cada miembro
y cada poro de mi ser,

de mí no queda más que un nombre,
pues todo lo demás es el Amigo.

RUMI

el versículo: *El hombre tendrá en su cuenta sólo lo que haya ganado* (Qor 53,40). En efecto, sólo ejercitando su voluntad podrá eliminar sus tendencias pasionales y diabólicas y prepararse para ser adornado con los Atributos Divinos. Sólo podrá alcanzar su objetivo sublime mediante la atracción Divina conjugada con su esfuerzo individual. En este sentido dijo Háfiz:

*Aunque la unión con Él
no se dé por tus esfuerzos,
¡oh corazón! esfuérzate hasta el límite
para conseguirlo.*
(op. cit., ghalz 279, verso 5)

Pero debe señalarse que en las etapas realmente avanzadas de la Senda, cuando el sufí ha sido adornado con los Atributos Divinos, cree entonces en el determinismo, aunque en el contexto de la libertad absoluta. Esto es porque ahí ya no existe el ego individual, y todo lo que realiza el sufí es por voluntad Divina.

Intimidad con Dios en el seno de la sociedad

Para el sufí, la pereza y la ociosidad son cualidades negativas. Intentará por tanto, en la medida de lo posible, servir a la sociedad en la que habita. En cualquier caso no le queda más remedio que ejercer alguna actividad externa y, por ello, estar aparentemente ocupado con los demás miembros de la sociedad; interiormente, sin embargo, está ocupado con Dios. A propósito de esto dice Sa'di:

*¿Has sabido alguna vez de alguien
ausente y presente al mismo tiempo?
Yo vivo entre la gente, pero mi corazón
está en otro lugar.*
(Sa'di s.f., p. 554)

La forma más ardua de ascetismo y de mortificación para un sufí es vivir en armonía en la sociedad. Más aún, el sufismo considera que esta armonía es el símbolo de la perfección humana y cree que aquel que es incapaz de vivir en buenos términos con sus vecinos está, de hecho, enfermo. Considera, por tanto, a aquellos que se retiran de la sociedad y adoptan la soledad para desarrollar su vida espiritual como seres imperfectos y desequilibrados.

En otras palabras, el recorrido inte-

Algunas palabras sobre los Nombres y los Atributos de Dios

Los sufíes consideran que Dios tiene un número ilimitado de Nombres, y que cada uno de ellos describe uno de Sus Atributos: *A Dios pertenecen los Nombres más bellos* (Qor 7,179). Cada Nombre tiene su correspondiente Atributo y cada Atributo implica un modo particular de conocimiento. A su vez, cada uno de estos modos manifiesta un aspecto particular de la Divinidad que requiere una forma particular de adoración y de veneración.

La imagen que un Atributo Divino adopta en el molde de un Nombre depende esencialmente de la capacidad y de la aptitud del receptáculo humano. El Atributo se refleja en cada momento en el corazón del sufí bajo las formas teofánicas del mundo imaginal (*mundus imaginalis*), dándole así paz y sosiego. A cada instante el sufí experimenta éxtasis indescriptibles e iluminaciones inefables, que le revelan siempre y a cada vez los múltiples aspectos de los Nombres Divinos.

Milagros

En principio, el sufismo ni siquiera tiene en cuenta el *karāmāt*, los milagros y los actos carismáticos atribuidos a los amigos de Dios. Los sufíes no se declaran

capaces de realizar hechos extraordinarios ni actos ajenos a la experiencia humana normal. Un verdadero sufí niega todo aquello que no es Dios, incluso se niega a sí mismo; por tanto ¿cómo podría pretenderse capaz de realizar milagros, afirmando así su ego individual, cuando de hecho él mismo no existe? Su principio arquetípico es la negación de su propio «yo». Por tanto, los grandes sufíes han considerado la declaración de realizar milagros como una falta que priva al hombre de la cercanía a Dios.

No obstante, puede ocurrir que un discípulo, en su intensa devoción hacia su maestro, vea en éste, por la influencia espiritual que ejerce sobre el discípulo, la manifestación del *karāmāt*. En estos casos, corresponde al maestro instruir al discípulo, cuando alcanza una determinada etapa de la Senda, para que ignore estos fenómenos, no sea que le lleven al dualismo y a la idolatría.

Libre albedrío y determinismo

Como se dijo anteriormente, el sufismo confía en la fuerza de voluntad del discípulo. Al inicio del camino espiritual, al viajero místico (*sālek*) le asaltan múltiples presiones procedentes de su falta de equilibrio psíquico y de su debilidad frente a sus pasiones. En esta etapa de la Senda, el viajero debe creer en el libre albedrío, como dice

rior no es suficiente para el viajero. Para alcanzar la perfección debe también ser capaz de adaptarse a la comunidad y vivir en armonía con ella. No sólo debe servir a los demás sino además no sentirse nunca inquieto ni molesto cuando está con la gente. De hecho, el contacto con la sociedad es para él la prueba de su deseo de progresar hacia la perfección, ya que es en el mundo donde debe demostrar que está libre de tendencias pasionales y que ha dejado atrás su ego. En este estado avanzado el sufí nunca se siente perturbado por el daño que otros le puedan hacer. Se considera que el discípulo que se siente perturbado o molesto es aún un incrédulo. Como dice Háfes:

*Amor ofrecemos
con paciencia y felicidad,
que en nuestro camino
el ofenderse es la infidelidad misma.*
(Háfes, op. cit., gaza 385, verso 3)

El discípulo que se siente perturbado está, de hecho, viendo doble; se considera aún a sí mismo como real y, por tanto, no ha cesado de «asociar» a un otro aparentemente real con lo verdaderamente Real, Dios.

El hecho de que, con frecuencia, se considere al sufismo como retiro del mundo y ascetismo, no significa que la soledad, la mortificación y el ayuno sean elementos de la Senda hacia la perfección. Sin embargo, puede ocurrir que, en ciertos casos, el maestro espiritual vea en el discípulo un cierto desequilibrio psíquico y que le ordene retirarse temporalmente del mundo y abstenerse de comer productos de origen animal hasta que recobre el equilibrio y esté listo de nuevo para servir a la sociedad. Por tanto, para los sufíes, la «soledad» y la «mortificación» constituyen un tipo de remedio contra desórdenes psíquicos y no una prescripción para la perfección espiritual. Por el contrario, los sufíes siempre han sido muy conscientes de la necesidad de una alimentación correcta para tener la energía necesaria para esforzarse en el camino espiritual y en el servicio a la sociedad. Rumi recuerda:

*Uno come y se vuelve
más hambriento, más vicioso,
mientras que otro come
y se convierte todo en luz divina.*

*Uno come y se vuelve
más impuro y apartado,
mientras que otro come
y todo él se vuelve luz del Único.*
(Rumi 1926, Vol. I, versos 272/273)

El sufí aprovecha su alimentación para permitirle realizar tareas de naturaleza espiritual, mientras que la gente común pone toda su energía al servicio de sus pasiones y sus caprichos.

La escuela de la Realidad Absoluta (Haqiqat)

Esta «escuela» tiene dos fases, *fanā* (anonadamiento) y *baqā* (subsistencia), simbolizando el *fanā* la entrada en la *jarābāt*. Ya hemos visto que cuando el discípulo alcanza el final de la *Tariqat*, llega en primer lugar a la contemplación de la Divinidad. Este es el estado de *fanā*, o muerte del ego, del cual existen dos clases, exterior e interior.

El *fanā* exterior es la aniquilación de los actos del discípulo por la manifestación de la Voluntad Divina. El discípulo alcanza un estado en el que está sumergido en el océano de los Actos Divinos, de tal modo que ve la Voluntad Divina en todo lo que ocurre y no su propia voluntad ni la de los demás. En esta etapa queda totalmente privado de libre albedrío.

El *fanā* interior es la aniquilación de los atributos y del ser del sufí. En esta etapa, contempla en algunos momentos los Atributos Divinos, en los cuales sus propios atributos han quedado aniquilados, y en otros instantes contempla el Ser de la Divinidad, que aniquila por tanto su propio ser. Al principio del *fanā* interior, el discípulo queda privado de toda sensación; pero gradualmente, de acuerdo con sus capacidades, se vuelve consciente del mundo exterior, aunque su ser haya cesado de existir. Su estado interior es de aniquilación en Dios, mientras exteriormente está presente en el entorno y es completamente consciente de lo que ocurre a su alrededor.

El *baqā* consiste en la subsistencia en Dios y se realiza cuando Dios concede al discípulo una nueva voluntad, que procede directamente de Él, para sustituir a aquella que quedó aniquilada en el recorrer del camino. Esta subsistencia, o «permanencia», se obtiene a cambio de

la aniquilación interior, que consiste en la desaparición del ser y de los atributos temporales del discípulo, que son como un velo que lo separa de lo Real. En este estado tan avanzado, Dios ya no es un velo que oculta el mundo a los ojos del sufí, ni el mundo un velo que oculta a Dios; ya no existe más ninguna clase de separación, y la dualidad se ha transformado en Unidad.



Notas

1. El término *nafs* en la terminología sufí posee un amplio significado, como, por ejemplo: el alma, el yo, el ego, etc.. Para más información sobre el *nafs* y sus diferentes niveles, véase el libro *La psicología sufí* del Dr. Javad Nurbakhsh. [N.T.]

2. *Laila* y *Majnun*: los dos protagonistas de una de las historias de amor más bellas de la literatura persa, obra de *Nezāmi Ganjavi* (siglo XIII). Esta obra posee especial valor para los sufíes, por su contenido interior. *Laila* representa la Bienamada, y *Majnun*, término cuyo significado es «el loco», representa al enamorado. [N.T.]

Personajes y obras citadas

- Arberry, A. J. (1964). *The Koran Interpreted*, Londres.
- Freud, S. (1961). *Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, J. Rivière (trad.), Londres.
- Háfes (1983). *The Diwan*, P. N. Khānlari (ed.), Teherán.
- Nurbakhsh, J. (1959). *The Life and Works of Shāh Nematollāh Wali*, Teherán.
- Perry, W. H. (1966). *The Revolt against Moses, Tomorrow*, Londres.
- Racker, H. (1966). *Transference and Countertransference*, Londres.
- Rumi, J. (1926). *The Mathnawi*, R. A. Nicholson (trad.), Londres.
- Rumi, J. (1956). *Ghazaliyāt-e Shams-e Tabrizi*, M. Moshfeq (ed.), Teherán.
- Ruzbahān (1970). *‘Abharo’l-‘Āsheqin*, Dr. J. Nurbakhsh (ed.), Teherán.
- Sa’ādī, I. (1960). *Farhang-e mostalahāt-e ‘orafā’*, Teherán.
- Sheij Bahā’i (s.f.). *Kashkul*, Qom.
- Shāh Nematollāh Wali (1964). *Rasā’el*, Dr. J. Nurbakhsh (ed.), Vol. IV, Teherán.



Evangelio y pluralidad cultural

Raimon Panikkar

El ideograma japonés correspondiente al término *kiku* (escuchar) está integrado por tres ideogramas simples, precisamente los de oreja, ojo y corazón. Ello pone de relieve que escuchar no es sólo entender, ni sólo leer. Ser un verdadero lector de un libro auténtico es ser también coautor. A la expresión sánscrita *itivuttaka* (así se dijo), con la que comienza una colección de textos atribuidos a Buddha, la tradición budhista japonesa le añade, en japonés antiguo, *nyoze gamon* (así escuché).

La comprensión de los mensajes religiosos sigue al hecho de escucharlos y de ponerlos en práctica, por lo tanto la comprensión tiene lugar sólo en un segundo o tercer momento. La mayor parte de las veces nuestro contacto con las Escrituras Sagradas cristianas está condicionado por estratos de historia no siempre cristianos, que acaban enterrando su sentido original bajo palabras demasiado habituales, si no reductoras. El Evangelio no es fácil de entender a no ser que se ponga en práctica.

Con pocas excepciones, que siempre han existido en distintos lugares y momentos, la mayor parte de los cristianos ha creído poseer los *derechos de autor* de los Evangelios, y aun cuando los emplearon en ambientes no cristianos, lo hicieron para evangelizar; lo cual, si no se confunde con adoctrinamiento, es en sí un intento legítimo.

La exégesis cristiana *normal* de los Evangelios ha consistido, generalmente, en una interpretación de los mismos desde dentro del contexto histórico de la cultura judeo-helénica- romana de la época en la que se escribieron. Para una

hermenéutica correcta de un texto se requiere el conocimiento de su contexto y, añadido, el conocimiento del pretexto del escritor. Sobre los Evangelios se han escrito miles de libros, hasta el punto en que la hermenéutica moderna se origina precisamente en la interpretación de la Biblia. Se ha ido formando incluso un *corpus* de interpretaciones de la Escritura, que ha tenido la aprobación eclesial y que constituye la que se ha llamado la *tradición* cristiana, marco obligado para toda interpretación que quiera ser *ortodoxa*. Es obvio, el *Sola Scriptura*, más aún que una herejía típica de un período histórico de individualismo moderno, es una imposibilidad, porque una escritura escrita hace veinte siglos no está sola; estratos de polvo la han ido recubriendo y haces de luz la han iluminado. Además nuestras lentes tienen un espesor de dos mil años.

Durante siglos las distintas ramas de la sabiduría religiosa han vivido en un espléndido y confortable aislamiento. Hoy esto no es posible. Ninguna religión puede ignorar las que viven a su lado. Nos vemos impelidos unos hacia los otros ¡y toda coexistencia tiene sus problemas!

Cuando, hace casi medio siglo, estaba a punto de comenzar a traducir una parte considerable de las Sagradas Escrituras hindúes, algunos amigos cristianos me advirtieron que no deberían ser utilizadas para la oración cristiana. Evidentemente se pueden usar salmos e himnos que son de origen no-cristiano o pagano ¡pero, nunca jamás los Vedas! Algunos amigos hindúes, por otro lado, me hicieron notar que un sacerdote católico romano no podía pretender entender los mantras hindúes y, estrictamente hablando, ni tan siquiera leerlos, so

pena de profanarlos. Conocer algo es entrar dentro de ello; para entender una cosa hay que, de alguna manera, ser parte de ella. Sólo así se puede experimentar su verdadera esencia. Es, sin duda, correcto afirmar que sin fe no se puede entender adecuadamente un texto sagrado. Pero no hay que confundir fe y creencia. He introducido la noción de *pisteuma* en la fenomenología religiosa, en contraposición al *noëma* de la fenomenología tradicional. *Pisteuma* (de *pistis*, fe) es lo que cree el creyente; *noëma* (de *noûs*,

sorprendente, acabado el trabajo, muchos *pandit* me reconocieron como un *r̥ si* reencarnado, uno de los sabios que habían cantado por primera vez los Vedas. ¿Cómo si no, dijeron, hubiera podido escribir lo que había escrito? Digo esto para destacar cual puede ser la reacción de la otra cultura.

Estoy evidentemente de acuerdo con que un texto sagrado debe ser tratado con respeto, que está justificada una cierta disciplina del arcano y que es necesaria una cierta iniciación para aproximarse

¿Es apropiado explicar los Evangelios fuera de su *propio* contexto? ¿La propiedad intelectual de los Evangelios no le pertenece, de manera específica, a la tradición cristiana? Surgen aquí dos preguntas. Una filosófica: ¿son los Evangelios sólo narraciones históricas? La otra estrictamente teológica: ¿está el mensaje evangélico estrictamente ligado a los hijos naturales o adoptivos de Israel o de Abraham?

Sin duda alguna los Evangelios pretenden transmitir bastante más que una

Ilustración de Rita Gallé



mente) es lo que entiende un *observador*. La fenomenología religiosa se encarga de describir lo que el creyente cree y no lo que el observador observa. Si el observador, desde fuera, se limita a describir lo que observa, es obvio que no describe lo que el creyente cree.

La respuesta que yo daba a mis críticos era que los Vedas pertenecen a la humanidad y que mi hermenéutica (como cualquier traducción) era legítima, a condición de que yo participase de ese espíritu humano que había inspirado la *śruti*¹, la revelación védica. De manera

de manera fructífera a cualquier texto sagrado, lo que lo convierte en un acto litúrgico. La democracia es un buen antídoto para la teocracia, pero tiene un efecto colateral ruinoso si destruye todo sentido jerárquico. No es mi papel en este momento recetar antídotos. Hemos de respetar la tradición; sin embargo las tradiciones vivas no son momias hibernadas. Necesitamos el soplo vital del Espíritu; y no estar apegados a tradiciones sin vida, sólo porque eran consideradas vivas en el pasado. (Cfr. Mt. XV,2 ss; XXIII,25 ss, etc.)

simple información histórica y mental. Las primeras palabras públicas de Jesús invitan a la *metanoia* (conversión), a trascender el *noûs*, a la superación de lo mental, incluso de la estructura mental del tronco abrahámico. Si Pablo recibió la orden de dirigirse a los gentiles ¿fue sólo para adoctrinarles en las formas culturales hebreas, o más bien para hacer posible la encarnación de la Palabra también en otras culturas? La interpretación espiritual es más que legítima. Y cuando digo *espiritual* me refiero a ese Espíritu que sopla donde, cuando y como quiere.

El desafío al que he hecho referencia al inicio debe aplicarse también a la nueva situación de nuestro tercer milenio. Debemos conocer *los signos de los tiempos*. Permítaseme formular esta pregunta concreta: ¿Los Evangelios se refieren sólo a la figura histórica de un hombre llamado Jesús, o por el contrario hablan desde el principio del Cristo Jesús, que el Arcángel Gabriel describió como Hijo del Altísimo y que a los pastores les fue anunciado como Salvador, Ungido y Señor? Ciertamente el Cristo resucitado era el Jesús histórico, pero el argumento de los Evangelios no es la historia de aquel que era considerado hijo de José, sino su *prehistoria* y la narración del Hijo de Dios que camina como verdadero hombre en una tierra concreta y en un tiempo determinado. La tendencia moderna hacia el *Jesús histórico* ha traído a primer plano características interesantes de aquel paisano hebreo y taumaturgo mediterráneo; pero también ha distraído, especialmente a los exegetas y estudiosos, de lo que es el corazón de los Evangelios. Alejandro el Grande, Gengis Khan y Napoleón cambiaron igualmente el curso de la historia y, como dijeron los historiadores contemporáneos, *la faz de la tierra*. ¿De qué tierra? ¿Son los Evangelios sólo libros históricos?

En otras palabras, por razones históricas, y otros motivos que la sociología del conocimiento nos ayuda a descubrir, la visión del mundo de los primeros siglos cristianos se basaba en una noción geográfica e histórica muy reducida de la *oikoumenê*²: hoy día nadie se atrevería a sostener que los seis días de Moisés eran de veinticuatro horas o que la tierra de los Evangelios incluía también la Patagonia. Y sin embargo, este síndrome de *un solo mundo* que equivalía a *nuestro mundo*, se ha mantenido hasta nuestros días. Durante los primeros siglos cristianos se pensaba que el Imperio romano fuese la totalidad del mundo civilizado; la fórmula *urbi et orbe*, que más tarde se convirtió en la fórmula usada por el Romano Pontífice, era una expresión latina habitual que reflejaba la mentalidad imperial: *Orbis in urbe iacet* (el mundo entero yace en la ciudad de Roma), y podría multiplicar los ejemplos hasta Copérnico y la moderna ideología *global*³. Lo que sucede para el espacio, sucede de la misma manera con el tiempo, aunque no sea ahora el mo-

mento de hacer disquisiciones sobre el tiempo de las expectativas escatológicas o de la resurrección. Que la *revelación* se acabe con el último de los Apóstoles ha sido una creencia teológica cristiana, sin duda útil, naturalmente, para considerar al Islam como una herejía y a los Bahá'í equivocados. Pero razonando así nos quedaríamos encerrados en la cultura del tronco abrahámico. ¿Cómo podemos justificar nuestras extrapolaciones? ¿Es el tiempo escatológico el *fin* de una temporalidad lineal?

No hay duda de que las Sagradas Escrituras cristianas pertenecen al tronco cultural abrahámico injertado en la cultura helénica. Hay que decir que esta inculturación o mutua fecundación entre las culturas hebrea y helenística es un fenómeno precristiano como atestigua la extraordinaria actividad intercultural de los autores de la traducción de la Biblia llamada de los Setenta en la Alejandría del III siglo antes de Cristo, que hallaron su culminación en Filón, más o menos contemporáneo de Cristo. Lo que Filón hizo con el judaísmo se convirtió en modelo para los Padres de la Iglesia de los primeros siglos. Sin embargo parece que ese movimiento creativo se paró allí, al margen de algunos cambios accidentales introducidos por la cultura europea posterior. Recuerdo estos hechos porque desde hace más de medio milenio parece precisamente que la *escucha* del Evangelio deba reducirse a escuchar los ecos del pasado.

Es un hecho que fuera del área helénico-semita, la Biblia hebrea suena exótica, extraña y a veces incomprensible, por no decir escandalosa. Los Evangelios griegos en su sencillez congenian mejor con las otras culturas, pero la teología subsiguiente, construida sobre ellos, es ininteligible fuera de los esquemas mediterráneos de inteligibilidad. ¿Los otros pueblos del mundo tienen quizás que sufrir una circuncisión de la mente después de que la circuncisión del cuerpo fuera abolida por el I Concilio de Jerusalén? Creo en aquel sacramento primordial de JHVH con su pueblo, pero tampoco aquí podemos hacer extrapolaciones. El judaísmo se mantiene en pie por sí mismo, y no tiene necesidad de la protección y menos aún de ser absorbido por parte de una religión nueva que la Sinagoga rechazó. Pero éste no es el

lugar para hablar de pluralismo.

Mi cuestión no es si los cristianos deben plantar por todas partes las semillas del Evangelio, aunque me surja la sospecha de que para algunos *inculturación* no significa plantar semillas (símbolos) sino hacer crecer plantas (sistemas conceptuales). No hay que asombrarse de que esas semillas (*semina Verbi*) produzcan pocos frutos, no porque la tierra no sea buena, sino porque el subsuelo es distinto. No todas las plantas pueden crecer en el mismo suelo y bajo el mismo clima. Hablo en cambio de *interculturación*, es decir de fecundación mutua. Mi cuestión es si las Sagradas Escrituras cristianas tienen algo que decir, en cuanto Escritura religiosa, a pueblos que no son ni hijos de Abraham ni nietos de las culturas europeas. ¿Hemos de leer los Evangelios como documentos culturales interesantes o como mensajes religiosos (espirituales)?

Mi cuestión se refiere a la identidad cristiana. ¿Quieren los cristianos mantener su propia identidad salvaguardando las diferencias (aplicando el principio de no-contradicción)? ¿O por el contrario subrayando la auto-comprensión (aplicando el principio de identidad)?

Ambas respuestas son sensatas y legítimas. Para dar una respuesta desde el lado cristiano, he invocado durante decenios un II Concilio de Jerusalén desde el momento en que yo no puedo arrogarme autoridad alguna para decidir el destino de la Iglesia cristiana. Ésta se encuentra frente a una encrucijada: Debe decidir si la comunidad cristiana es el *resto de Israel*, la pequeña *grey*, o por el contrario si tiene el coraje de seguir el ejemplo del I Concilio que rompió con el judaísmo y abolió el pacto fundacional de JHVH con su pueblo (la circuncisión), *dejando espacio libre* al Cristo kenótico, símbolo universal de resurrección, liberación, realización, salvación, plenitud, destino de toda la realidad. He aquí un simbolismo cristiano muy tradicional: como María la Madre de Dios (*theotokos*) dio a luz a Jesús y Jesús vivió después su vida de adulto, de la misma manera la Iglesia del tercer milenio, cual icono de María, pare al Cristo que se encarna en los hijos del hombre, en un modo que no nos corresponde a nosotros ni determinar ni prever. Podría insinuar de pasada que si una iglesia adulta hubiese cortado el

cordón umbilical con el judaísmo y hubiese reconocido el valor independiente de la Biblia, sin pretender poseer una interpretación más autorizada que la judía, las oleadas antisemitas, quizás, no habrían surgido jamás, o por lo menos tan violentas.

Uno de mis críticos me escribió una vez que en lugar de cristianizar el hinduismo, que era lo que debía de haber hecho, estaba hinduizando el cristianismo, lo cual era una herejía. Le contesté amablemente que el cristianismo estaba vivo gracias a las simbiosis realizadas con Grecia, Roma, Europa, la modernidad, etcétera. ¿Por qué tendríamos que parar el viento, mejor, la brisa del Espíritu? Un espíritu que hace nuevas todas las cosas y que barrió hace miles de años el sueño de una sola lengua universal, como nos cuenta el episodio de la torre de Babel recogido en el Génesis.

El etnocentrismo hebreo es perfectamente comprensible. JHVH es el Dios de un pueblo, su pueblo, que él ha defendido contra sus enemigos. Aún más, se comprende la trágica grandeza de un pueblo que vive en la diáspora, sin armas y con frecuencia sin poder rodeado por gentiles no siempre demasiado gentiles. Su única esperanza era la protección de su Dios.

La tensión se percibe desde el principio. La Biblia, como libro religioso, pertenece indudablemente a las tribus de Israel pero las escrituras sagradas cristianas no pertenecen a ningún pueblo en particular, ni tan siquiera como libro religioso. El cristianismo no es una religión étnica y este es el punto. No era obvio al principio. ¿Qué derecho tenemos a pensar que el mensaje de aquel hebreo debía trascender de los confines de Judea y Galilea? ¿No se hizo acaso discípulo de Juan el Bautista para recorrer el sendero de la conversión del corazón? Insisto: del *corazón*. ¿No fue quizás también él un joven rabino que pensaba haber sido mandado solamente para el pueblo de Israel, por lo que fue necesario el amor de una madre por su hija⁴ para romper aquella *ortodoxia*? ¿No creció también él en sabiduría (Lc II, 51)? ¿No fue repudiado por su propio pueblo y crucificado fuera de la Ciudad Santa, como ponen

de relieve, y no por azar, los cristianos de la primera generación? Y, sobre todo, ¿no resucitó al tercer día, como símbolo universal? Sin embargo, en Cristo no hay ni judío, ni griego, ni esclavo, ni libre, ni tampoco varón o mujer (Gal III, 28); los Evangelios no son la historia de Jesús, el hebreo, son, por el contrario, narraciones de Jesús el Cristo, el Resucitado.

El cristianismo no es una religión del Libro, sino de la Palabra. La palabra necesita ser escuchada. Hay una cierta ironía en el hecho de que la divina Providencia haya dispuesto que nosotros, de hecho, no conozcamos una sola frase de Jesús. Tomás de Aquino sostiene, magníficamente, que fue conveniente que Jesús no escribiera nada, de lo contrario su mensaje viviente se habría convertido en mera doctrina (*Summa Theologica* III, q. 42. u. 4).

Vuelvo a lo dicho al principio. Es comprensible que aquellos que se sienten revestidos de la responsabilidad de custodiar la pureza de la doctrina no se dejen convencer fácilmente de las buenas intenciones de los teólogos que van más allá de las fronteras establecidas. Es una situación análoga de la mujer siro-fenicia: las disquisiciones en las que falta el amor crean confusión, si no daño. Quiero decir que no debemos aproximarnos al problema con actitud dialéctica, es decir puramente doctrinal. Las palabras de *vida eterna* se le conceden gratuitamente a los que tienen sed verdadera. Para los doctos y los ricos es más difícil. Nosotros no podemos ni reducir el cristianismo a una doctrina, ni eliminar de las Sagradas Escrituras su contenido místico, sin por ello prescindir de la doctrina misma. El único mensaje del Cristo Resucitado fue darnos paz y liberarnos del miedo.

Por decirlo de una forma más académica: estamos asistiendo a la crisis del mito que domina a occidente, o sea que una sola cultura sea suficiente para abarcar la entera gama de la experiencia humana. Sobre la base de ese mito reyes, emperadores, papas, presidentes, gobiernos y ejércitos, *de buena fe*, han abrazado el proyecto de unificación política, religiosa o económica del mundo. El nombre del proyecto fue colonialismo; ahora toma otros nombres: globalización, éticas globales, ciencia universal y cosas por el estilo. Ahora el mito está en crisis, si no a punto de derribarse. Lo católico

no es lo universal, ni doctrinal, ni geográfico, ni histórico: es la plenitud a la que está llamado todo ser (Jn I, 16).

Este artículo es una traducción y resumen, revisado por el autor, del prólogo del libro de L. Mazzocchi y J. Forzari, *Il Vangelo secondo Giovanni e lo Zen* (vol II) Dehoniana, Bologna 2001

Notas

1. *Śruti*: Audición; los textos sagrados eternos de la revelación védica, sin comienzo en el tiempo, compilados por los antiguos *rṣi*, quienes los habrían «oído» [N.T.]
2. La tierra habitada, el mundo conocido y, por tanto, el universo [NT]
3. No puedo resistir la tentación de citar a Ovidio en su original latino (aunque en moderno norteamericano sonaría más familiar):

*Gentibus est aliis tellus data limite certo
Romanae spatium est urbis et orbis idem*
(Fasti III, 683/684)

[A los otros pueblos la tierra les es dada con fronteras fijas, para los romanos el espacio de la urbe y del mundo es la misma cosa].

4. *Una mujer cananea[siro-fenicia] de aquellos contornos comenzó a gritar, diciendo: «Ten piedad de mí, Señor, Hijo de David; mi hija es malamente atormentada por el demonio» [...] Jesús respondió y dijo: «No he sido enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel». Mas ella, acercándose, se postró ante él, diciendo: «¡Señor, socórreme!». Contestó él y dijo: «No es bueno tomar el pan de los hijos y arrojarlo, a los perrillos». Mas ella dijo: «Cierto, Señor, pero también los perrillos comen de las migajas que caen de la mesa de sus señores». Entonces Jesús le dijo: «¡Oh mujer, grande es tu fe! Hágase contigo como tú quieres». Y desde aquella hora quedó curada su hija. (Mt XV, 22 ss.)*



La gnosis y la psicoterapia en Rumi

historia del elefante y el establo oscuro

Dr. Javad Nurbakhsh

*El ojo de los sentidos se asemeja a la palma de la mano,
pero la palma de la mano no puede abarcar al Todo.
El ojo del mar es una cosa y, la palma de la mano, otra,
deja la palma y mira al mar con los ojos del mar.*

Rumi

El relato del «elefante en el establo» que todos más o menos conocemos por haberlo oído o leído, es una de las famosas historias del *Masnawi*, la obra maestra de Rumi. En este cuento existen aspectos muy sutiles relativos a la gnosis y a la psicoterapia que analizaremos después de contar brevemente la historia.

El relato cuenta que un grupo de hindúes cuidadores de elefantes llega a un pueblo, cuya gente nunca había visto un elefante. Era de noche y lo dejan en un establo sin luz. La gente, con una curiosidad que les impide esperar hasta la mañana, decide ir, en la oscuridad de la noche y sin luz alguna, al establo para conocer al elefante.

*Para verlo, un grupo de personas
se fue, en la oscuridad de la noche, hacia allí.*

Sin embargo, como no eran capaces de ver en la oscuridad al elefante, decidieron analizarlo con el sentido del tacto. De ahí que cada uno, tocándole con la mano, intentara percibir y conocer al elefante. El resultado fue que cada uno lo percibió de una forma diferente. El que había tocado con la palma de su mano la trompa del elefante, decía que el elefante era como un

tubo. El que había tocado las orejas del elefante, lo imaginaba como un abanico. El que había tocado la espalda del elefante, decía que se asemejaba a un diván. El que había tocado la pata del elefante, decía que era como una columna, etc... De modo que cada uno tocó una parte del elefante y, según su propia percepción parcial, definió al elefante.

Rumi constata que si cada uno de ellos hubiera llevado una vela en la mano, sus definiciones sobre la forma del elefante no habrían sido tan diferentes. Ya que habrían visto al animal en su totalidad.

*Si en la palma de la mano de cada uno hubiera una vela,
la diversidad desaparecería de sus palabras.*

Este relato de Rumi, desde el punto de vista de lo que hoy se conoce como «la escuela de la Gestalt», revela un punto profundo que paso a explicar brevemente.

En términos de «psicoterapia Gestalt», lo que Rumi intenta explicar, de una forma figurada, en este relato es que: «El “todo” está más allá de la composición de sus “partes”». En otras palabras, con la composición de las «partes» de un «todo», no se puede lograr el conocimiento de este «todo».



Miniatura persa: Pareja de elefantes, s.XII

Es decir, incluso si esa gente hubiera reunido los resultados de sus percepciones táctiles, no habrían sido capaces de descubrir como era en realidad el elefante, y, por ello, el resultado de esta composición hubiera seguido siendo algo defectuoso. Dicho de otra forma, alguien que reuniera, sea de la forma que sea, lo que esta gente ha percibido a través de su facultad del tacto, seguirá sin poder saber como es un elefante, ya que el hecho de juntar definiciones tales como «algo parecido a un abanico», «algo parecido a un diván», «algo parecido a un tubo», etc., nunca conduce a la definición verdadera de un elefante.

Este concepto de que la percepción de un «todo» no puede ser percibido mediante el análisis de las «partes» que lo constituyen, fue demostrado por los psicólogos de la Gestalt, a principios del siglo XX, mediante diferentes demostraciones. Por ejemplo, la imagen que figura aquí debajo es percibida como un cuadrado, pero, esta percepción no puede ser analizada mediante la percepción de los cuatro círculos que la forman. Ya que en lugar de estos círculos podríamos utilizar líneas u otras formas geométricas, sin que el resultado de nuestra percepción [es decir, la forma de un cuadrado] variara.



Este fenómeno también es cierto en cuanto a la facultad auditiva del ser humano. Por ejemplo, si tocamos una pieza musical una vez en un determinado tono musical y otra vez en otro tono diferente, seguiremos percibiendo la misma melodía, aunque son diferentes las notas que forman estas dos partituras.

Ahora bien, lo que deduce Rumi al final de su relato es que los sentidos externos del ser humano se asemejan a la palma de la mano de la gente que tocó al elefante. Es decir, los sentidos externos no son capaces de percibir las cosas en su totalidad, y de ahí que la percepción

de las cosas por el ser humano, sea una percepción defectuosa. Rumi insiste en que el hombre debe encontrar ojos [interiores] capaces de percibir el mar [de las realidades] y las cosas en su totalidad, abandonando su percepción externa.

Rumi, en otras partes de su *Masnawi*, expresa, bajo el molde de diferentes simbolismos y alegorías, el tema y el resultado de este mismo relato. Por ejemplo, en un lugar dice que las olas del mar están, día y noche, en continua renovación y movimiento, las vemos, pero no somos capaces de ver el mismo mar:

*El movimiento de las olas,
día y noche, viene del mar,
tú ves las olas, pero, ¡qué extraño!
no ves el mar.*

En otro pasaje compara a las personas con unos barcos que, por su ceguera, continuamente chocan entre sí a pesar de estar flotando sobre un mar de luz:

*Nosotros somos como barcos
que chocan entre sí.
Tenemos los ojos ciegos, aunque
flotamos sobre un mar de Luz.*

Y en otra parte dice que somos como una planta, atada inmóvil a la tierra. Sin duda, algunas veces el viento mueve nuestra cabeza, pero no tenemos pies para salirnos de la tierra:

*Como una planta,
estás atado a la tierra,
sólo mueves tu cabeza con el viento.*

Si nuestro alimento viene de Dios [y no de la tierra, como el del árbol], nos volvemos poderosos y capaces de salir del lodo para penetrar en la atmósfera del corazón, nos libramos del lodo para volver al reino del corazón. Como el bebé que se alimenta del pecho de su madre, y como el árbol que se alimenta de la tierra, debemos alimentarnos de «la Fuerza de los corazones», para que se ilumine nuestra alma y contemplemos lo oculto, más allá de cualquier velo.

Desde el punto de vista de la gnosis, la vela se refiere a la luz dada por la dirección de un maestro perfecto, capaz de cerrar los ojos de la visión parcial en su discípulo y abrir en él los de la visión absoluta, o total. En otras palabras, cierra

los ojos que le hacen verse a sí mismo, para que contemple, con los de Dios, al mismo Dios. O cierra los ojos de los sentidos del sufí para que, con los ojos de su corazón, vea a la Realidad tal como realmente es.

Al final, debo recordar también que los ojos de aquel corazón manchado por los deseos y las pasiones del *nafs* (ego), no son capaces de ver a la Realidad. Sólo lo puede un corazón purificado a través de la pureza y la fuerza del amor y dominado por el espíritu¹. Por ello escribe Rumi al final de su relato:

*Cierra tus labios y podrás oír
del que posee el Aliento,
todo lo que no cabe
ni en palabras ni en definiciones.
Cierra tus labios y podrás oír
del Sol lo que no viene
ni en libros ni en discursos.
Cierra tus labios y hablará
el Espíritu por ti.
Únete a los amigos en el arca de Noé.*

Los sufíes contemplan con los ojos del corazón a la Realidad de la Unidad del Ser oculta en todas las criaturas bajo diferentes vestiduras. Y dicen:

*Mire lo que mire,
en todo veo Tu semblante.*



Nota

1. Espíritu (*ruh*): Uno de los siete niveles del perfeccionamiento del alma humana de acuerdo con la psicología sufí. Estos niveles son: *tab'*, la naturaleza genética; *nafs*, el yo relativo, el ego; *qalb*, el corazón; *ruh*, el espíritu; *sér*, el secreto, la conciencia más íntima; y *sér-e sér*, o *jafi*, el núcleo del ser. Para más información sobre los diferentes niveles del perfeccionamiento del alma humana, véase la obra *Psicología sufí*, del autor.



El Mito de la Caída de Adán en *Ruh al-arwāh* de Ahmad Sam'āni

William C. Chittick

La literatura sufí permanece todavía ampliamente inexplorada. Si bien muchos textos han sido reconocidos como clásicos tiempo ha, y otros muchos sacados a la luz por estudiosos contemporáneos, muchos otros aún yacen desdeñados en bibliotecas de manuscritos o colecciones privadas esperando ser descubiertos.

El hecho de que estos trabajos sean desconocidos en modo alguno significa que sean insignificantes. Un caso puntero es *Ruh al-arwāh* (Espíritu de los espíritus), del sufí persa Ahmad Sam'āni, contemporáneo de Qazālī (al-Gazal) y de Sanāi.

Existen manuscritos de este libro de más de 600 páginas en varias bibliotecas. Algunos de los grandes estudiosos contemporáneos de la literatura de Persia, tales como Bad'i al-Zamān Fruzānfar y Mohammad Taqi Dāneshpazhuh, han mencionado la obra, pero nadie le prestó mucha atención hasta que fue publicada en 1989 por Najoid Māyel Herawi¹. Ahora que este texto es asequible, cualquiera puede ver que merece ser valorado como un clásico mayor de la literatura sufí persa.

Pese a que Ahmad Sam'āni es desconocido por los más de los estudiosos contemporáneos, no es difícil encontrar información sobre su vida. Fue miembro de una famosa familia de estudiosos shāfi'itas en Marw. Su padre, Abol Mozaffar Mansur ibn-e Mohammad (1031-1096), fue autor de un comentario sobre el Qorán y de varios libros sobre *hadith* (tradiciones del Profeta), jurisprudencia y *kalām* (teología). Ahmad estudió con su padre y con su hermano mayor, Abu Bakr Mohammad ibn Mansur (1117). Este hermano fue a su vez padre del más famoso miembro de la familia, 'Abd-ol Karim ibn Mohammad Sam'āni (1167), autor del conocido trabajo genealógico *al-Ansāb*. En este trabajo 'Abd-ol Karim describe a su tío Ahmad como elocuente orador, buen polemista y fino poeta,

cualidades que son manifiestas en *Ruh al-arwāh*. En el año 1134, nos cuenta 'Abd-ol Karim, ambos viajaron juntos desde Marw a Neyshāpur para escuchar al *Sahih* Moslem².

Los comentarios sobre los Nombres divinos eran comunes en árabe³, pero *Ruh al-arwāh* parece ser la primera obra detallada y sistemática de esta clase en farsi. Sam'āni discurre sobre 101 Nombres en setenta y cuatro capítulos. En cada caso empieza por explicar el significado literal del Nombre o Nombres en cuestión. Luego se deja llevar por la inspiración del momento. El resultado es una serie de meditaciones extraordinarias sobre los temas básicos de la espiritualidad islámica.

Ruh al-arwāh muestra que Sam'āni fue un maestro en todas las ciencias religiosas. Pero es su dimensión sufí la que brilla más claramente en la forma y en el contenido de su obra. Sam'āni cita frecuentemente poesía sufí, incluyendo versos de Sanāi, y compone él mismo muchos versos y gazales. Sin embargo su prosa es a menudo más poética que su poesía, y debe ser considerado uno de los prosistas verdaderamente grandes en lengua persa.

Escribe con completa espontaneidad y júbilo, desarrollando todas las técnicas de un estilista de primera línea. Su escritura no es particularmente simple, y es ciertamente más difícil que el farsi de los hermanos Qazālī, o el de 'Eyn-ol Qozāt Hamedāni. Pero las cualidades musicales y la belleza del texto son asombrosas. Sin duda, escribió el libro para ser leído en voz alta. Cuando su sobrino nos cuenta que su tío era un elocuente predicador uno puede fácilmente imaginarle recitando pasajes de esta obra y produciendo en sus oyentes estados de éxtasis del tipo de los que se describen a menudo en la literatura hagiográfica.

La obra de Sam'āni puede muy bien compararse con otro clásico infravalorado de la literatura sufí: *Kashf al-asrār*

(El desvelamiento de los Misterios), comentario en diez volúmenes sobre el Qorán, de Meybodí, que fue terminado en el 1126, unos diez años antes de que Sam'āni escribiera *Ruh al-arwāh*. Pero el comentario de Meybodí alcanza las cimas de la elocuencia solamente en la tercera sección de la obra, que trata del significado esotérico del Qorán. Sam'āni mantiene el mismo nivel elevado de inspiración y de belleza de principio a fin del texto, utilizando una prosa común solamente al inicio de cada sección. Realmente, no sé de otro texto en prosa con tal originalidad, frescura, uso tan rico de la imaginación poética, y sentido del humor.

Ruh al-arwāh, como *Kashf al-asrār*, es una detallada fuente temprana para las enseñanzas teóricas sufíes. Sam'āni hace importantes contribuciones a muchas materias, incluyendo la antropología islámica. Estaba ciertamente influido por *Kashf al-asrār* y el *Rasā'el* de los *Ajawān-e Safā* (Tratado de los Hermanos de la Pureza)⁴. A su vez, debe de haber inspirado a muchos de los que vinieron detrás. Con toda probabilidad, Rumi estuvo familiarizado con su obra. El *Masnawi* de Rumi, escrito cerca de 120 años más tarde, es más cercano en estilo y espíritu al *Ruh al-arwāh* que ninguna otra obra de la literatura persa.

Algunas de las cualidades del libro de Sam'āni pueden ser ilustradas a través del examen de uno de sus temas principales. La idea básica, subyacente, del texto es que el ser humano fue creado a causa del amor y que toda la pena y el sufrimiento juegan el papel positivo de incrementar el deseo de la gente por Dios. Como muchos teóricos sufíes, Sam'āni recalca la misericordia, el amor y la compasión de Dios más que Su cólera y Su venganza. La idea central de su trabajo es resumida por el famoso *hadith*: «La misericordia de Dios predomina sobre Su cólera»

Buena parte de la discusión sobre la misericordia de Dios reposa sobre el suceso mítico clave de la existencia humana: la caída de Adán. Dada la versión coránica de la caída de Adán, el Islam nunca ha recalcado sus consecuencias negativas tanto como la Cristiandad. No obstante, muchas autoridades musulmanas han visto la caída como resultado de la cólera de Dios y han resaltado la

ruptura de la armonía con la Realidad divina que resultó de ella. Sam'āni no olvida que Dios es colérico y severo en el castigo, pero tiende a dejar a otros la explicación de esta parte del mensaje divino. Podría no haber recalcado los aspectos positivos de la caída de Adán de no haber sido generales las opiniones en contrario. Claramente, se ha propuesto contrarrestar la idea de que el motivo primario para obedecer a Dios debe ser el miedo.

La insistencia de Sam'āni en que la caída de Adán estaba enraizada en la misericordia y el perdón de Dios puede parecer sorprendente para algunos lectores. Se puede inmediatamente objetar que Sam'āni hace del pecado virtud y estimula la desobediencia a los mandamientos divinos. Pero sería olvidar el propio contexto social y religioso de Sam'āni, a favor de nuestra propia situación contemporánea, en la que las formas institucionalizadas de disciplina religiosa son consideradas como restricciones de la libertad. Sam'āni vivía en una sociedad en la que la observancia de los preceptos religiosos, *Shari'a*, se daba por supuesta. No está sugiriendo que se pueda pecar y ser feliz con ello. Pide, más bien, que se observe atentamente cuales son las propias motivaciones para la acción. ¿Es correcto seguir la *Shari'a* simplemente porque Dios nos lo dice, o porque queremos evitar el castigo? No, dice Sam'āni. La actividad humana debe estar motivada por el amor a Dios, así como Dios estaba motivado por el amor cuando creó el universo (*Yo era un Tesoro Escondido, y amé ser conocido*). Resumiendo, Sam'āni escribe para dar a sus oyentes una buena impresión de Dios. Quiere excitar el amor hacia Él en sus corazones. Sabe muy bien que tal amor no llevará a inobservar la *Shari'a*, sino, más bien, a un entendimiento más serio y profundo de los preceptos religiosos y a una renovada dedicación a ponerlos en práctica. Como dice el Qorán: *Di [oh, Mohammad]: «Si amáis a Dios, ¡seguidme!, y Dios os amará y perdonará vuestros pecados; Dios es Indulgente, Compasivo.* (3,31). La *conditio sine qua non* para seguir a Mohammad es observar la *Shari'a* como él mismo la observaba.

Para ilustrar la orientación teórica y las peculiaridades estilísticas de Sam'āni,

exponemos unos cuantos ejemplos, que siguen su interpretación de la caída de Adán, citando a menudo sus propias palabras. A menos que se preste una minuciosa atención a los detalles de su texto, es fácil pasar por alto el hecho de que su retórica es al menos tan importante como su teoría. Se ha de recordar siempre que escribió *Ruh al-arwāh* para ser recitado en voz alta y que su sonido e imaginación proporcionan una buena parte de su fuerza. Pese a que esta imaginación no puede ser reproducida en la traducción, perderemos mucho más si no lo intentamos.

La Caída de Adán

El punto de vista de Sam'āni sobre la caída de Adán necesita ser entendido en el contexto del relato coránico, que resumo aquí recalcando los detalles que Sam'āni encuentra especialmente importantes:

Dios decide colocar un vicerregente o representante en la tierra. Antes de crear al vicerregente, informa a los ángeles acerca de Su decisión. Estos parecen desconcertados, pues dicen: *¿Vas a poner ahí a quien corrompa en ella y derrame sangre, siendo así que nosotros celebramos tu alabanza y proclamamos tu Santidad?* (Qor 2,30). Dios replicó simplemente que Él sabía algo que los ángeles no sabían.

Habiendo creado a Adán, Dios le enseñó todos los Nombres. Fueron éstos los nombres de todas las cosas, o los Nombres de Dios, o ambos, dependiendo de diversas interpretaciones. Dios preguntó los Nombres a los ángeles, pero ellos admitieron su ignorancia. Dios pidió a Adán que enseñara los Nombres a los ángeles, y recordó a los ángeles que Él sabía cosas que ellos ignoraban. Dios entonces ordenó a los ángeles que se postraran ante Adán, y todos lo hicieron, excepto Iblis⁵.

Cuando Dios preguntó a Iblis por qué rehusaba, éste dijo: *Soy mejor que él. A mí me creaste de fuego, mientras que a él le creaste de arcilla.* (Qor 7,12; 38,76).

De acuerdo con un *hadith*, Dios amasó la arcilla de Adán con sus propias manos durante cuarenta días⁶. Luego insufló Su propio espíritu dentro de él. Fue quizás en este momento cuando

Él ofreció la Dádiva a los cielos, a la tierra, y a las montañas, pero todos ellos rehusaron. El ser humano (aquí se usa el término *al-ensân* en lugar de *adâm*) cargó con la Dádiva y, nos dice el Qorán en el versículo final, *ciertamente, él es un impío, un ignorante* (33,72). Esta es la «Alianza del *Alast*»⁷, un tema bien conocido en la literatura sufí.

Por entonces, Dios había creado a Eva como compañera de Adán y los puso a ambos en el Paraíso para que vagasen libremente por donde quisieran. Sin embargo, se les dijo que no se aproximaran a «este árbol», al que la tradición identifica con el trigo. De aquí que Sam'âni aluda frecuentemente a la venta por Adán del Paraíso, por «un grano de trigo». Cuando Adán y Eva comen el trigo prohibido, surge el grito: *Adán desobedeció* (Qor 20,121). Es este el suceso clave, el «pecado» de Adán, por así decir. Pero en consonancia con la perspectiva general islámica, Sam'âni nunca se refiere a este suceso como un «pecado» (*gonâh, ethm, dhanb*), sino más bien como un «desliz» (*zellat*). Habiendo cometido un desliz, Adán y Eva se arrepienten, diciendo a Dios: ¡Señor!, nos hemos perjudicado a nosotros mismos. Si no nos perdonas y te apiadas de nosotros, seremos, *ciertamente, de los que pierden* (7,23). Dios les perdona y, el Qorán nos dice, *Su Señor le eligió, le perdonó y le puso en la buena dirección* (20,122). En otras palabras, Dios señala a Adán como profeta. De igual manera, el Qorán nos dice que *Dios eligió a Adán* junto con Noé y otros profetas (3,33). Finalmente, a Adán y a Eva se les dice: *Descended de aquí* (2,38). Esta es, propiamente, «la Caída» por la cual Adán y Eva bajaron a la tierra.

Es importante notar que Sam'âni casi nunca se refiere explícitamente a Eva⁸, no porque las mujeres sean insignificantes, sino más bien porque no está interesado en aquellos elementos del mito que alienten una diferenciación de roles por el género⁹. Cuando Sam'âni dice Adán, sigue al Qorán, y a la mayoría de la tradición islámica, entendiendo la palabra como referida al primer arquetipo del ser humano¹⁰. Desde el momento en que Sam'âni está lidiando con la cuestión de qué significa ser «humano», puede ignorar la cuestión de qué significa ser hombre o mujer. La caída de Adán es la caída de todos.



Adán con sus descendientes (Irán, s. XVII)

La Creación de Adán

Naturalmente, la cuestión inicial que surge en primer lugar es por qué Dios creó a Adán. Para explicar esto, Sam'âni tiene en cuenta las dos categorías básicas de Nombres divinos en que se separan éstos frecuentemente en los textos islámicos: los Nombres que remiten a la gentileza, a la belleza, a la misericordia y a la proximidad de Dios, y los Nombres que remiten a Su severidad, Su majestuosidad, Su cólera y Su alejamiento¹¹.

Los seres humanos son los únicos, entre todas las cosas creadas, que pueden conocer a Dios y a Su creación entera, en cuanto que a ellos solos les fueron enseñados todos los Nombres de Dios, tanto los de majestad como los de belleza. Sin embargo no vienen al mundo conociendo estos Nombres de manera consciente. Sam'âni apunta que cuando Adán estaba en el Paraíso, aún no había realizado completamente el conocimiento de esos Nombres. Había llegado a conocer el significado de los Nombres de

belleza y misericordia, pero no conocía la significación de los Nombres de majestad y cólera. Para ganar esta comprensión, debía primero descender a la tierra.

Dios llevó a Adán al jardín de la gentileza y le sentó sobre el trono de la felicidad. Le dio copas de gozo, una tras otra. Luego, le envió fuera, gimiendo, ardiendo, lamentándose. Así pues, de igual manera que Dios le permitió, al principio, gustar la copa de la gentileza, así también le hizo probar, al final, el trago de la severidad pura, sin mezcla, inmotivada.

(Sam'âni, 1.989, p. 199)

Puesto que Dios es infinito, son también infinitos los modos en los que se puede realizar el conocimiento de Sus Nombres. Esto significa que no es suficiente que el mismo Adán conozca los Nombres de Dios. Cada uno de sus hijos e hijas debe también conocer los Nombres a su manera genuina y propia. Solamente entonces pueden llegar a realizarse todas las potencialidades de

la constitución humana original. Una implicación de esta perspectiva es que el Infierno mismo demanda la existencia humana en este mundo. El Infierno no es sino un dominio regido casi exclusivamente por los Nombres de la cólera y la severidad, igual que el Paraíso está regido por los Nombres de la misericordia y la gentileza, mientras que el mundo presente está gobernado por los efectos de ambas clases de Nombres. El hecho de que Dios sea misericordioso y colérico demanda que existan ambos, Paraíso e Infierno. De aquí que, según Sam'āni, cuando quiso explicarle por qué era necesario para él dejar el Paraíso, Dios se dirigiera a Adán como sigue:

En el crisol de tu existencia brillan joyas y piedras como azabaches sombríos. Ocultas en el océano de tu constitución hay perlas y escoria. En cuanto a Nos, tenemos dos casas: en una desplegamos el mantel de la buena dicha... En la otra encendemos el fuego de la cólera... Si estuviéramos por permitirte quedarte en el Jardín, Nuestro Atributo de la severidad no sería satisfecho. Así que, deja este lugar y desciende al horno de la aflicción y al crisol de la distancia. Luego te pondremos al descubierto los depósitos, artefactos, sutilezas y tareas que se esconden en tu corazón.

(Sam'āni, 1.989, p. 297)¹²

La gentileza y la severidad de Dios son reflejadas en las dos dimensiones de la naturaleza de Adán, dimensiones que la tradición llama «espíritu» y «arcilla». El Atributo de la gentileza está conectado al espíritu, mientras que el Atributo de la severidad está más estrechamente confinado en la arcilla. Pero decir esto no es devaluar la arcilla, pues la severidad es también un Atributo divino. Sin arcilla, Adán habría sido un ángel, no un ser humano, y entonces no podría haber realizado la función para la que había sido creado.

Si hubiera sido solamente espíritu, los días de Adán habrían estado libres de mancha y sus actos habrían permanecido sin adulteración. Pero los actos inmaculados no son apropiados para este mundo, y desde el principio él fue creado para la vicerregencia de «este» mundo.

(Sam'āni, 1.989, p. 420)

Este último punto es importante, y Sam'āni se refiere a ello a menudo. El Qorán establece explícitamente que el propósito de Dios al crear a Adán fue colocar un vicerregente en la tierra. Adán no podría haber sido el vicerregente si hubiera permanecido en el Paraíso.

Adán no fue llevado del Paraíso a este mundo a causa de su desliz. Incluso suponiendo que no hubiera cometido un desliz, hubiera sido traído a este mundo. La razón para ello es que el cetro de la vicerregencia y el tapiz de la soberanía estaban esperando la llegada de su pie. Ibn 'Abbās dice: «Dios le había sacado del Jardín antes de ponerle en él».

(Sam'āni, 1.989, p. 313)

Si Dios creó a Adán para ser vicerregente en la tierra, ¿por qué no le colocó allí inmediatamente? Sam'āni ofrece varias respuestas a esta cuestión. En este lugar, replica que para valerse de la naturaleza del Paraíso, que está dominado por los Atributos de la misericordia y la gentileza. En el momento de ser creado, Adán era como un niño, así que no tenía la fortaleza para soportar la cólera y la severidad de Dios. De aquí, que Dios le mimara y le criara durante un tiempo hasta que ganara fuerza. Luego le envió a este mundo, donde los Atributos de la severidad y de la cólera se despliegan abiertamente.

Adán era todavía un niño, así que Dios le llevó por la senda de las caricias. La senda de los niños es una cosa, el horno de los héroes otra muy diferente. Adán fue llevado al Paraíso a hombros de los ángeles grandes del reino de Dios. El Paraíso fue convertido en cuna para su grandeza y en diván para su liderazgo, puesto que aún no tenía la fuerza necesaria para [soportar] la corte de la severidad.

(Sam'āni, 1.989, p. 262)

Una de las varias virtudes de la caída de Adán es que pavimentó el camino de sus descendientes para entrar en el Paraíso. Sam'āni nos dice que Dios envió a Adán fuera del Paraíso con la promesa de que le traería de regreso con todos sus hijos.

Entonces, las criaturas todas vendrán a saber que, igual que Nos podemos sacar del Paraíso la forma de Adán por

medio del Atributo de la severidad, así también podemos traerle de regreso mediante el Atributo de la gentileza.

Mañana, Adán entrará en el Paraíso con sus hijos. Un gemido se alzará desde todas las partículas del Paraíso a causa de la aglomeración. Los ángeles del mundo del dominio mirarán con maravilla y dirán: «¿Es éste el mismo hombre al que hace pocos días echó del Paraíso en pobreza e indigencia?» Adán, sacarte del Paraíso fue correr una cortina sobre este asunto y echar un cobertor sobre los misterios... Sufre un poco de dificultad, y luego, en pocos días, ¡toma el tesoro!

(Sam'āni, 1.989, pp. 91-92)

Amor

Como Rumi y muchos otros sufíes, Sam'āni encuentra la clave de la existencia humana en el amor de Dios por los seres humanos y en el amor humano por Dios. Frecuentemente comenta el verso coránico: *Él les ama y ellos le aman* (Qor 5,54). Nada, excepto los seres humanos, puede amar a Dios con amor completo, ya que ninguna otra cosa está hecha a la propia imagen de Dios.

Dios creó a cada criatura de acuerdo con la demanda del poder, pero creó a Adán y a sus hijos de acuerdo con la demanda del amor. Creó otras cosas en atención a ser el Fuerte, pero os creó en atención a ser el Amigo.

(Sam'āni, 1.989, p. 223)

Pese a que la manifestación de la grandeza de Adán depende de una dimensión ajena a su autoconocimiento como «arcilla» (*guel*), el verdadero *locus* de su gloria yace en la más profunda dimensión de su mismidad conocida como «corazón» (*del*), pues el corazón es donde Dios mira y donde nace el amor a Él.

El lugar del amor es el corazón, y el corazón es oro puro, la perla del océano del pecho, el rubí de la más recóndita mina del misterio... La majestad divina, poniendo Su mirada sobre él, lo pulió, y el bruñidor del Invisible colocó su contraste sobre él, haciéndolo brillante y puro... Los trazos de las luces de la belleza del Amor incondicional aparecen en los espejos de los corazones píos. El amor humano subsiste a través del Amor de Dios.

(Sam'āni, 1.989, pp. 519-520)

El amor, es necesario recordarlo, nunca puede estar separado del dolor y de la angustia. Los amantes anhelan a su amada, y cuanto más difícil de alcanzar es la amada, más grande es el sufrimiento de los enamorados. La meta del amor es la unión, y los Atributos divinos que rodean la unión son los de la misericordia y la gentileza. Pero así como el amor demanda unión, de igual manera demanda separación. No puede haber amor sin prueba y aflicción. El amor verdadero se prueba a sí mismo intensificándose cuando el amado está lejos. He aquí por qué el amante debe experimentar los efectos de los Nombres de cólera y severidad, puesto que son los Nombres que manifiestan el alejamiento de Dios. En este mundo, y en el Infierno, el efecto de estos Nombres divinos es aflicción, pena y sufrimiento.

Desde el Trono hasta la tierra, ningún amor es confinado en otro sitio que en la casa del dolor y del goce humanos. Muchos ángeles puros y sin pecado había en la Corte, pero solamente este puñado de polvo era capaz de cargar con el peso de este versículo que derrite el cuerpo y calcina el corazón: *Él les ama, y ellos Le aman*.

(Sam'āni, 1.989, p. 488)

El amor es una cualidad divina correlativa a Dios Mismo, que es al tiempo bello y majestuoso, misericordioso y colérico, gentil y severo, próximo y distante. Los ángeles están aislados del amor de Dios porque no pueden gustar el verdadero alejamiento, mientras que las bestias están lejos del Amor porque no pueden experimentar la verdadera cercanía. Los seres humanos están entrelazados entre la cercanía y el alejamiento. Todos los Atributos opuestos brotan juntos en ellos. Solamente ellos pueden amar verdaderamente a Dios, en quien todos los opuestos coinciden.

En los dieciocho mil mundos, nadie, excepto los seres humanos, apura la copa que sostiene la Alianza preeterna de *«ellos Le aman»*.

(Sam'āni, 1.989, p. 156)

Los seres humanos son la corona de la creación de Dios, en tanto que manifiestan el rango completo de los Atributos divinos. Sin ellos, sin duda, el mundo sería un lugar gris.

Antes de que Adán fuera traído a la existencia, había un mundo lleno de las cosas existentes, criaturas, formas, cosas determinadas; pero todo ello era un guiso insípido. Se echaba de menos la sal de la pena. Cuando ese gran hombre pasó del lugar oculto de la no-existencia al espacioso desierto de la existencia, la estrella del amor empezó a brillar en el cielo del pecho de la arcilla de Adán. El sol del enamoramiento empezó a arder en el cielo de su más recóndito misterio.

(Sam'āni, 1.989, p. 295)

Lo que hizo grande a Adán fue el hecho de que cargó con el peso de la Dádiva. Para Sam'āni esta Dádiva es el Amor a Dios. Solamente Adán sabía el secreto del Amor, pues esto era la causa subyacente de su propia existencia. Él sabía que su amor no podría ser nutrido y fortificado hasta que gustase la pena de la separación y la severidad. Por esto comió del fruto prohibido.

En armonía con la munificencia y generosidad de Dios, Adán fue enviado al Paraíso donde se sentó en el diván del poderío. La totalidad del Paraíso fue puesta bajo su mando, pero no le dedicó atención, porque no vio ni una pizca del pesar o de la realidad del Amor. Se dijo: «El aceite y el agua no se mezclan».

(Sam'āni, 1.989, p. 237)

Dios fue partícipe, desde luego, en la desobediencia de Adán, porque le había creado para la vicerregencia, que es inseparable del Amor. Y la esencia del Amor es el anhelo y el dolor de corazón. Como recalca Sam'āni:

Este Señor, que fue capaz de proteger a José de cometer un acto reprochable, pudo haber prevenido a Adán de gustar del árbol. Pero puesto que el mundo ha de estar lleno de tumulto y aflicción, ¿qué podía hacerse?

(Sam'āni, 1.989, p. 296)

Cuando Dios ofreció la Dádiva a los cielos, la tierra y las montañas, todos ellos rehusaron, puesto que no conocían los secretos del amor. Pero Adán, como amante, pensó solamente en su Amado. Por ello, no se molestó en mirar su propia incapacidad, incluso a pesar de que la Dádiva era una pesada carga temida por toda la creación.

¡La pobre pelota de polo en el campo! Cogida en el codo del palo, rueda sobre su propia cabeza, empujada por las manos y los pies de los jugadores. Si éste la alcanza: palo. Si la alcanza éste otro: palo. Un frágil puñado de polvo fue colocado en el codo del mazo de polo: la severidad del Todopoderoso. La pelota se precipita desde el principio del campo —la voluntad divina sin-inicio— hasta el final del campo —el deseo divino sin-fin. Delante del campo un cartel dice: *Él no será cuestionado por lo que Él hace, pero ellos serán cuestionados* (Qor 21,23). Detrás del campo hay un segundo letrero: *Él hace lo que Él desea* (Qor 85,16).

Pero con la pelota fue cerrado un trato: «Atente a la contemplación del Sultán, no al golpear del mazo». Aquellos que atendían al golpear del mazo desaparecían de la corte. *Ellos rehusaron la Dádiva* (Qor 33,72). Entonces Adán, con agallas de león, se alzó con la carga de la Dádiva. Como cosa hecha, cosechó el fruto... El cielo y la tierra vieron la carga (*bār*) de hoy. Pero Adán vio la audiencia (*bār*) de la corte real de mañana. Se dijo: «Si no llevo esta carga, no seré mostrado mañana en la corte de la Majestad». Como un hombre, asumió la tarea. De aquí, que llegara a ser la punta del compás de los misterios. En verdad, los siete cielos y la tierra no han olido ni una pizca de estas palabras.

(Sam'āni, 1.989, pp. 186-187)

Aspiración y Discernimiento

La marca de los enamorados es su elevada aspiración. Se esfuerzan solamente por su Amado, que es Dios. Para alcanzarle, deben alejar su atención de todas las cosas del universo creado, incluso del Paraíso.

Adán tenía aspiración en su cabeza. Daba y recibía a través de su propia aspiración. Todo lo que alcanza el ser humano, lo alcanza a través de la aspiración. De otra manera, a través de lo que se encuentra en su propia constitución, no alcanzaría nada. Al principio, cuando Adán vino a la existencia... los ángeles se postraron ante él, y el nombre del reino y de la vicerregencia fue memorado en la proclamación de su Alianza preeterna.

Los ocho Paraísos le fueron dados a él solo. *Oh, Adán, morad en el Jardín tú y tu esposa* (Qor 2,35). Su ilimitada aspiración le situó como un Sultán en el caballo del Amor. Tomó la flecha de la unicidad de la aljaba del desapego y tendió el arco hasta su límite. Alcanzó al hermoso pavo real del Paraíso, que estaba pavoneándose en el jardín de la Sempiternidad. Supo que ésta era la senda del desapego, el trabajo de los de aspiración elevada, la corte de los llevados junto a Dios. Tiempo, espacio, entidades, efectos, trazas, formas, cosas existentes y objetos de conocimiento deben ser borrados completamente de delante de ti. Si alguno de ellos salta a tu regazo, el nombre de la libertad no prenderá en ti. Mientras no llegues a ser libre, nunca serás un verdadero siervo de Dios.

(Sam'āni, 1.989, p. 120)

El amor, entonces, significa ser libre de todo lo existente en el mundo creado, por amor a Dios. Es servir a Dios, sin más. Y solamente los seres humanos están dotados de una constitución que les permite servir a Dios en Su Realidad infinita y omnicomprehensiva, abrazando ambos Atributos de belleza y majestad, gentileza y severidad. Sam'āni nos dice que Dios se dirigió a los ángeles y a los seres humanos como sigue:

¡Oh *Redhwān*, el Paraíso te pertenece!
¡Oh *Mālek*, el Infierno te pertenece!
¡Oh Querubín, el Trono te pertenece!
¡Oh tú, el de corazón ardiente, tú que cargas con el sello de Mi amor! Tú Me perteneces, y Yo te pertenezco.

(Sam'āni, 1.989, p. 598)¹³

Si los seres humanos están llamados a aspirar a Dios, necesitan ser capaces de diferenciar entre Dios y todo lo demás. De aquí que la llave para el amor y la perfección humanos sea un corazón discerniente, uno que vea a Dios en el seno de la confusa multiplicidad de la creación. Adán proporciona el modelo para los amantes de Dios, puesto que no fue seducido ni siquiera por el Paraíso.

En realidad, el amor ha quitado el oropel de ambos mundos. En el mundo de la servidumbre, Paraíso e Infierno tienen valor. Pero en el mundo del amor, los dos no valen ni una pizca de polvo. Se dio el octavo Paraíso a Adán, el elegido. Él lo vendió por un

grano de trigo. Colocó las mercancías de la aspiración sobre el corcel de la buena fortuna y descendió al mundo del dolor de corazón.

(Sam'āni, 1.989, p. 170)

Adán hubo de ir al Paraíso para ver lo mejor de la creación. Habiéndolo visto, podía medir su valor frente a su propio Amado.

La raíz de todo negocio es el discernimiento del valor. El Sultán de la Aspiración de Adán se sentó en el caballo de su mayestático estado. Entonces cabalgó hasta el Jardín para medir su valor. [En jurisprudencia] hay diferencias de opinión acerca de si una persona puede o no comprar lo que no ha visto. Pero nadie discute que no se puede juzgar el valor de algo sin haberlo visto. «Oh, Adán, ¿qué vale para ti entrar en el Paraíso?» Él respondió: «Para alguien que tema el Infierno, el Paraíso vale mil vidas. Pero para alguien que te tema a Ti, el Paraíso no vale un grano». De aquí, que la razón de llevar a Adán al Paraíso fuera poner de manifiesto su aspiración.

(Sam'āni, 1.989, p. 314)

Cuando Adán vio que el Paraíso no tenía valor, naturalmente decidió partir. Pero Dios se lo había dado como su dominio propio. La única manera de salir rápidamente era romper el mandamiento de Dios y sufrir su disfavor.

Cuando Adán procuró el grano de trigo, no es que no supiera lo que era. Al contrario, lo sabía, pero lo convirtió en su propio atajo.

(Sam'āni, 1.989, p. 198)¹⁴

Pobreza y necesidad

El amor humano nace de la necesidad (*nijāz*), a la que Sam'āni llama «fuego en el corazón», «dolor en el pecho», «ceniza en el rostro». (Sam'āni, 1.989, p. 186). Si tienes algo, no lo necesitas. Dios posee todas las perfecciones en Él mismo y no tiene necesidades. Solamente aquellos que no poseen ninguna perfección pueden amar a Dios completamente. En la medida en que la gente encuentre riqueza e independencia en sí misma y se vea como positiva y buena, estará vacía del amor a Dios. El secreto del amor de Adán era que se vio a sí mismo como nada. Esto ayuda a explicar por qué

los sufíes llaman a su camino la senda de la «pobreza». Como pone el Qorán: *¡Hombres! Sois vosotros los necesitados [pobres] de Dios; mientras que Dios se basta a Sí mismo. Él es el Rico, el Digno de Alabanza* (35,15). Sam'āni cita a un gran sufí sobre la cuestión de la pobreza y la necesidad:

Sahl Ibn 'Abdallāh Tostari dijo: «Consideré este asunto y vi que no se toma otra senda hacia Dios que la necesidad (*efteqār*), y que no hay velo más tupido que la pretensión (*da'wā*)...»

Mira la senda de Iblis y no verás nada sino pretensión. Luego mira la senda de Adán, y no verás nada sino necesidad. Oh, Iblis, ¿qué dices? *Yo soy mejor que él* (Qor 7,12). Oh, Adán, ¿qué dices? *¡Señor!, nos hemos perjudicado a nosotros mismos* (Qor 7,23). Dios sacó todas las cosas existentes del envoltorio del no-ser al plano abierto de Su decreto, pero la planta de la necesidad creció solamente en la tierra. Cuando este puñado de tierra fue moldeado, lo fue con el agua de la necesidad. Lo tenía todo, pero tenía que tener la necesidad como un bien, para que nunca cesara de gemir delante de la corte de Dios.

La constitución de Adán fue moldeada con la necesidad, y él recibió ayuda de la necesidad. Los ángeles mismos tuvieron que postrarse delante de él, y fue colocado en el trono del reino y la vicerregencia, mientras que los ángeles cercanos a Dios fueron colocados detrás de él. Pero su necesidad no decreció por una simple mota de polvo. Fue llevado al Paraíso, y fue hecha esta proclamación: *Comed de cualquier cosa tranquilamente vosotros dos, por donde queráis* (Qor 2,35). «El octavo Paraíso os pertenece; vagad libremente a vuestra voluntad.» Pero su pobreza no desapareció.

(Sam'āni, 1.989, p. 90)

La necesidad de Adán le distinguió nítidamente de todas las demás criaturas, que están satisfechas con lo que tienen. Adán nunca puede ser satisfecho, ya que desea al Infinito.

Dicen que en la Tabla Custodiada está escrito: «Adán, no comas el trigo.» Y en el mismo lugar está escrito que lo comió. *Seguramente el ser humano es de naturaleza impaciente* (Qor

70,19). La voracidad de los hijos de Adán viene del tiempo del mismo Adán. Quienquiera que no es voraz no es un ser humano. Por mucho que una persona coma, ha de tener más. Si alguien come y dice «Estoy lleno», está mintiendo. Hay más sitio aún.

(Sam'ani, 1.989, p. 156)

La necesidad de Adán por Dios nace de su reconocimiento de que él mismo es nada. Este reconocimiento de su propia irrealidad le distingue de los ángeles que piensan de sí mismos como algo.

Antes de Adán era el tiempo de los ricos y de los poseedores de capital. Tan pronto como llegó el turno a Adán, surgió el sol de la pobreza y de la necesidad, y la indigencia hizo su aparición. Había un grupo de criaturas aposentado en el tesoro de la glorificación y llamando santo a Dios. Eran pregoneros de sus propios bienes: *Nosotros celebramos Tu alabanza y proclamamos Tu Santidad* (Qor 2, 30). Pero Adán era un hombre pobre que vino de la choza de la necesidad y de la privación. La pobreza era su recurso; así, en remordimiento, elevó un lamento en la corte del Todopoderoso: *¡Señor!, nos hemos perjudicado a nosotros mismos* (Qor 7,23).

¡Oh, derviche! Ellos toman la moneda rechazada por los mendigos en vez del buen dinero contante y sonante; cierran sus ojos a la transacción. Pero, cuando la riqueza es la cuestión, son muy cuidadosos. Sin duda, los ángeles del dominio tienen muchos capitales, pero entre estos había un cierto monto de auto-alabanza. Adán no tenía capital, pero su pecho era una mina para la joya de la necesidad, una ostra para la perla de la pobreza...

¡Oh, ángeles del dominio, oh, habitantes de los recintos de la santidad y de los jardines de la intimidad! Sois todos opulentos y poseedores de riquezas, pero Adán es un hombre pobre, y mira hacia sí con menosprecio. Vuestra buena moneda está adulterada, porque volvéis vuestra mirada hacia vosotros mismos. Debéis colocar ya la buena moneda de vuestras propias obras dentro del horno de la necesidad de Adán. Él es el aquilatador de la presencia divina. *Postraos vosotros ante Adán* (Qor 2,34).

(Sam'ani, 1.989, pp. 294-295)



Adán con José, Jonas y Noé (Irán, s. XVIII)

Humildad

La necesidad de Adán implica que él reconozca su propia incapacidad y falta de valor. La necesidad demanda humildad, que es el reconocimiento de la debilidad y la nada humanas frente a la Realidad divina. La humildad ve todo lo bueno como viniendo de Dios, y todo lo malo como viniendo de uno mismo.

Las limosnas se dan al necesitado, y nosotros somos los necesitados. Nuestro «bien» es, de hecho, un desliz, mientras que el mal es nuestro propio atributo. A nuestro padre Adán se le dio la tiara de la elección y la corona de ser elegido. Él, luego, cayó prisionero del grano de trigo. ¿Cuál es entonces el estado de nosotros, los hijos, que hemos sido dejados en el santuario de este mundo? ¿Cuando al inicio de la botella salen las heces, ¿cuál piensas que será su fondo?

(Sam'ani, 1.989, pp. 261-262)

Pero si nuestro vino es todo heces, entonces, ello es nuestra ganancia, y no nuestra pérdida.

Deberías saber con certeza, que el gra-

no de trigo que Adán colocó en su boca era la fortaleza de toda su vida. La naturaleza humana demanda observar, y quienquiera que se observa a sí mismo no será salvado... El grano de trigo se convirtió en la fortaleza de Adán. Cada vez que Adán se observaba a sí mismo, se veía en ignominia. Se adelantó en súplica de perdón, no en orgullo. Para que una persona sea viajera en la senda hacia Dios, debe decir: «La alabanza pertenece a Dios», cada vez que vea un acontecimiento dado por Dios. Y cada vez que mire a sus propias acciones, debe decir: «Pido perdón a Dios».

(Sam'ani, 1.989, pp. 205-206)¹⁵

A causa de su desliz, Adán reconoce que sus propios atajos son la realidad dominante de su propia existencia. Él no es nada sino impureza. Cualquier otra cosa viene de la providencia divina. De aquí que, lejos de ser una falta, la caída de Adán sea su salvación y su gloria. Cuando el Qorán dice que el ser humano es «un torpe, ignorante» mientras relata como cargó con la Dádiva, no se trata de una crítica, sino de una afirmación de su virtud salvadora. Igualmente, el «alma que ordena el mal» (*nafs-e ammāra*),

que cada ser humano debe confrontar, hace posible el ascenso allende los cielos hacia Dios.

Si un palacio no tiene cerca un basurero, está incompleto. Debe de haber un basurero cercano a un soberbio palacio para que todo lo desechable y la inmundicia que se acumule en el palacio puedan ser arrojados allí. De la misma manera, cuando Dios moldeó un corazón mediante la luz de la pureza, Él colocó esta alma impura cerca de él como depósito para el polvo. La negra mancha de la «ignorancia» vuela con las mismas alas de la joya de la pureza. Es necesario que haya un poquito de corrupción para que la pureza pueda ser edificada sobre ella. Una flecha recta necesita un arco curvado. ¡Oh, corazón, sé como una flecha recta! ¡Oh, alma, toma la forma de un arco curvado!...

Cuando vistieron el corazón con el vestido de la pureza, mostraron al corazón esta negra mancha de torpeza e ignorancia para que así recuerde y sepa éste quien es. Cuando un pavo real despliega todas sus plumas, obtiene de cada pluma un goce diferente. Pero tan pronto como mira hacia abajo a sus propios pies, se avergüenza. Esta negra mancha de la ignorancia es el pie del pavo real que siempre permanece contigo.

(Sam'āni, 1.989, p. 288)

La lección que se necesita aprender de todo esto es que la imperfección es parte de la naturaleza humana, que Dios lo sabe muy bien, y que nadie debe desesperar de la misericordia de Dios. Al mismo tiempo, se tiene que aprender una lección de los ángeles y no sentirse nunca orgulloso de las buenas obras propias, pues verse a sí mismo como bueno es verse erróneamente, ya que todo lo bueno procede de Dios.

Los ángeles no tuvieron ningún desliz, ni en el pasado ni en el futuro. Pero habría un desliz por parte de Adán en el futuro, pues Dios dijo: *Y Adán desobedeció* (Qor 20,121). Sin embargo, bajo esto hay un secreto escondido, pues los ángeles vieron que eran puros, mientras que Adán vio que él era indigente. Los ángeles estaban diciendo: *Nosotros celebramos Tu alabanza y proclamamos Tu Santidad* (Qor 2,30), esto es, nos mantenemos puros por Tu

gracia. Adán decía: *¡Señor!, nos hemos perjudicado a nosotros mismos* (Qor 7,23). Dios le mostró que el desliz de aquél que ve su desliz es mejor a Sus ojos que la pureza de aquél que ve su pureza. Es por esto por lo que Dios dio a Adán el honor de ser el objeto ante el que se hiciera la postración, mientras que dio a los ángeles el atributo de ser los postradores. Por tanto, las personas obedientes no deben sentir auto-satisfacción, y las desobedientes no deben perder la esperanza.

(Sam'āni, 1.989, p. 406)

El perdón de Dios

La imperfección humana conduce a la perfección del amor. La conciencia de la imperfección aleja a la gente de fijarse en sí misma y les alienta a volver su aspiración hacia el Amado. Al mismo tiempo, la imperfección permite a Dios mostrar Sus perfecciones. Sin pecadores, ¿cómo podría Él ser Indulgente? De aquí, que la indulgencia de Dios requiriese la caída de Adán. Sam'āni cita un *hadith* del Profeta que alude al papel de la indulgencia de Dios para traer el pecado a la existencia: «Si tú no pecaras, Dios traería gente que pecara para que Él pudiera perdonarles».

Los ángeles fueron honrados con la Presencia Divina. Cada uno de ellos la reverenció mientras vestía un manto de impecabilidad y un arete de obediencia. Pero tan pronto como llegó el turno de la tierra, ellos gritaron desde lo alto de su pureza y empezaron a pregonar en el bazar de «yo y nadie más», diciendo: *Nosotros celebramos Tu alabanza y proclamamos Tu Santidad*.

«¡Oh, ángeles del dominio celestial! Pese a que sois obedientes, no tenéis en vuestras almas ciega pasión, ni tenéis oscuridad alguna en vuestra constitución. Si los seres humanos desobedecen, tienen pasión ciega y oscuridad. Vuestra obediencia, junto con toda vuestra fuerza, no vale una mota de polvo ante Mi majestuosidad y Mi grandiosidad. Y su desobediencia, junto con toda su fragilidad y su abyección, no disminuye Mi dominio. Vosotros os agarráis fuertemente a vuestra propia impecabilidad, pero ellos se agarran fuertemente a Mi misericordia. A través de vuestra obediencia hacéis manifestas vuestra

impecabilidad y vuestra grandeza, pero a través de su desobediencia ellos hacen manifestas Mi generosidad y Mi misericordia».

(Sam'āni, 1.989, p. 300)

En un largo pasaje, Sam'āni cita consideraciones de varios grandes profetas para mostrar que cada uno de ellos realizó ciertos actos reprobables. Pero esto no es un signo de su imperfección, sino más bien de la misericordia de Dios. Dios quiso proveer al ser humano con excusas para sus debilidades. Sam'āni empieza con el profeta Adán:

La perfección de la gentileza divina hizo caer una mota de polvo en el ojo de los días de cada gran persona. De aquí que aquellos que vengan después tendrán algo a lo que aferrarse. Adán cayó de cabeza en la Morada de la Impecabilidad. El Señor Todopoderoso decretó un desliz desde el principio, de modo que esta morada fuera una morada de pecadores. Por tanto, si una persona débil cayese de cabeza, no debería por ello perder la esperanza. Sino que debería decir: «En la morada de la subsistencia, en la casa de la Dádiva, en la estación de la seguridad, y en el lugar del honor, Adán cayó de cabeza y el Señor Todopoderoso aceptó su excusa. En la morada de la aniquilación, en la casa de la aflicción, y en el mundo del pesar y de los problemas, no será extraño si una persona débil cae de cabeza, y el Señor Todopoderoso no se lo tomará en cuenta sino que, muy al contrario, aceptará sus excusas».

(Sam'āni, 1.989, p. 309)

En resumen, Sam'āni ve el drama entero de la caída en términos de bondad y misericordia de Dios. Dios desea hacer a los seres humanos conscientes de su propia nada, para que den así de lado la auto-adoración y se abran a Su gentileza, amor, e indulgencia¹⁶. Cito un pasaje final que resume sus puntos de vista:

Derviche, te diré un secreto... En la hilera de la pureza dieron a Adán, el elegido, una copa llena del inmezclado vino del amor. Desde las Pléyades distantes hasta el fin de la tierra establecieron la tiara de su buena fortuna y el espejo de su magnificencia. Luego, ordenaron a los mismos ángeles del reino celestial postrarse ante él. Pero su magnificencia, su honor, su

eminencia, su buena fortuna, su alto nivel, y su pureza no aparecieron en esta postración. Todo ello apareció en *Adán desobedeció* (Qor 20,121). En certeza y en verdad, esas palabras se elevan más alto que el Trono de la majestad de Dios. ¿Por qué? Porque ser tratado amablemente en el tiempo de la conformidad no es prueba de honor. Ser tratado amablemente en el tiempo de la oposición es la prueba del honor.

El elegido y bello Adán se sentó en el trono de la majestad y de la perfección con la corona de la prosperidad en su cabeza y el vestido de la munificencia en torno a su pecho. La montaña de la beneficencia estaba en la puerta, los pilares del asiento de su buena fortuna eran más altos que el Trono, la sombra de la realeza estaba abierta sobre su cabeza, y él mismo había ondeado sobre el mundo el exaltado estandarte del conocimiento. Si los ángeles y las esferas celestiales tuvieron que besar el suelo ante él, no es de extrañar. Lo que es sorprendente es que él cayera en el hoyo de este desliz. Su erguida estatura, que había sido levantada por *Dios eligió a Adán* (Qor 3,33), vino a ser doblada a causa de *Adán desobedeció*. Entonces, desde el cielo de la gentileza eterna, la corona de *Su Señor le eligió* (Qor 20,122) tomó alas. Oh, derviche, si Dios no hubiera querido aceptarle con todos sus defectos, no le hubiera creado con todos esos defectos...

No pienses que Adán fue arrojado del Paraíso por comer algo de trigo. Dios quiso sacarle fuera. El no rompió ningún mandamiento. Los mandamientos de Dios no pueden romperse. Mañana, Dios traerá al Paraíso a un millar de millares de gentes que cometieron grandes pecados. ¿Sacaría Él a Adán del Paraíso por un pequeño acto de desobediencia?

(Sam'āni, 1.989, pp. 150-151)

Este artículo fue originalmente presentado en la conferencia sobre «Sufismo persa, desde sus orígenes hasta Rumi», 11-13 de Mayo de 1.992, en la Universidad George Washington, Washington D.C., EEUU.

Notas.

1. *Ruh al-arwāh fi sharh asmā' al-Mālek al-fattāh*. Teherán, Sherkat-e Enteshārāt-e 'Elmi wa Farhangui. 1989. Véase p. xv-xxii para las referencias de Foruzānfār (de su *Sharh-e Masnawi-ye sharif*. [Teheran University, 1967-69], vol. 3, p. 915) y de Dāneshpā-zhuh, *Ma'yalla-ye Dāneshkada-ye Adabiyyāt wa 'Olum-e Ensāni*. (Teherán) 5/2-3, p. 300-312 (como citado en *Ruh al-ar- wāh*, p. 17-22)

2. En el viaje de regreso, 'Abd-ol Karim se separó de su tío en Tus y regresó a Neyshapur donde pasó un año más. Luego fue a Isfahán y a Bagdad. No volvería a ver a su tío. *Ruh al-arwāh*, pp. xvii-xxvii.

3. Véase Daniel Guimaret, *Les noms divins en Islam* (Paris, Cerf, 1988), que lista veintitrés obras en árabe sobre este tema hasta Qazālī.

4. Estas obras parecen ser más importantes como elementos que soportan las enseñanzas de Sam'āni que las fuentes citadas por Māyel Herawi, como por ejemplo el *Sharh-e ta'arrof* (*Ruh*, p. xxiii) de Mustamlī Bokhārī. Por ejemplo, *Ruh*, p. 63 está basado en *Kashf al-asrār* [ed. 'A. A. Hekmat (Teherán, University, 1952-60)], vol. 8, p. 545. Cf. *Ruh*, p. 292 y *Kashf*, vol. 8, p. 374. Para un pasaje que está basado probablemente en el *fi qawl al-hokamā' annā'l-ensān 'ālam saghir de Ajwān al-Safā* [*Rasā'el* (Beirut, Dar Sadir/Dar Bayrut, 1957), vol. 2, p. 456 y ss.], véase *Ruh*, p. 177.

5. Hay, desde luego, numerosas discusiones entre teólogos y otros estudiosos sobre si Iblis era o no un ángel. La posición que adoptan depende ampliamente de como sean definidos los términos ángel (*malak*) o *ÿen*. Quienes distinguen claramente entre *ÿen* y ángeles mantienen que era un *ÿen*, basándose en el Qorán 18,50. Pero otros no hilan tan fino y le consideran uno de los ángeles, o una cierta clase de ángel. Sam'āni no se molesta con la distinción entre ángel y *ÿen*, así que habitualmente se refiere a Iblis como ángel.

6. Claramente, significa que Dios prestó muchísima atención a una criatura en particular, toda vez que para crear todo lo demás, incluidos cielos y tierra, simplemente dijo "Sé", y las cosas vinieron a la existencia. Aún más, como Sam'āni nos recuerda, el Qorán nos dice que un día con Dios equivale a mil de nuestros años (Qor 22,47), así que estos cuarenta días dedicados a Adán son una cantidad de tiempo extraordinaria.

7. Se refiere a la Alianza divina entre Dios y los hombres en la preeternidad, uno de los principios más importantes en el sufismo. Referente a esta Alianza, Ruzbahān Baqlī escribe: «En la preeternidad, cuando Dios reunió al ejército de los espíritus de los enamorados en la corte de la contemplación divina, se les dio a conocer a través de Su llamada, cuando

dijo: ¿No soy Yo vuestro Señor? (Qor 7,172) Y ellos dieron testimonio de Su Señorío, y Dios hizo con ellos el compromiso o la promesa del Amor, y les hizo testigos de ello, de que no elegían a otra cosa sobre Él». [N.T.]

8. Sachiko Murata anota el único pasaje en el que Sam'āni menciona, de pasada, a Eva, en *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*. (Albany, Suny Press, 1.992, p. 35)

9. Tan pronto como Eva es distinguida de Adán, se establece una relación entre ellos, luego se necesita dilucidar la naturaleza de esta relación. Desde el punto de vista de Sam'āni, esto es de importancia secundaria, subordinada a la cuestión de la relación de Dios con todos los seres humanos. La relación divino-humano es el foco del mito, no la relación hombre-mujer.

10. Este uso del término Adán es, desde luego, coránico. Nótese, por ejemplo, el siguiente pasaje, que se dirige a todos los seres humanos. Dios es quien habla: *Te establecimos en la tierra, y allí te asignamos recursos para vivir; poco agradecimiento muestras. Te creamos, luego te formamos, luego dijimos a los ángeles: «Inclinaos ante Adán»* (Qor 7,10-11). Sam'āni frecuentemente se refiere a Adán y cita después versos coránicos relevantes en los que se emplea la forma dual del verbo, ya que hace referencia a ambos, Adán y Eva.

11. Sobre la significación fundamental de estas dos categorías de Nombres para gran parte del pensamiento islámico, véase Murata, *Tao of Islam*.

12. Cf. *Ruh*, p. 199, donde Sam'āni apunta lo mismo más detalladamente.

13. Compárese lo siguiente, donde Sam'āni comienza por aludir a la reclamación de Iblis de ser mejor que Adán, por haber sido creado de fuego: «Oh, maldito, ¿estás orgulloso del fuego? Pertenece al fuego y el fuego te pertenece. Oh, Korah, ¿estás orgulloso de los tesoros? Pertenece a tus tesoros, y ellos te pertenecen a ti. Oh, Faraón, ¿estás orgulloso del Nilo? Pertenece al Nilo y el Nilo te pertenece a ti. Oh, vosotros que declararéis Mi Unicidad, ¿estáis orgullosos de Mí? Vosotros Me pertenecéis y Yo os pertenezco». (*Ruh*, p. 420)

14. Compárese *Ruh* traducido por Murata, *Tao*, p. 65.

15. Compárese *Ruh*, p. 624.

16. Para la explicación de Sam'āni de lo que estaba ocurriendo tras la escena cuando Adán comió el fruto prohibido, véase *Ruh*, p. 312, traducida por Murata, *Tao*, p. 35. Para su explicación de cómo la misericordia e indulgencia de Dios determina la existencia humana, véase *Ruh*, p. 224-225, traducidas por Murata, *Tao*, p. 138-139.

EL MAR

Un Mar ilimitado,
 todo, ¡agua!,
 todo, ¡agua!,
y tú, completamente limitado,
 porque lo consideras limitado.
Las imágenes que forjas en tu mente
 no son tuyas,
sino estrellas, galaxias y universos.
Y tú, átomo perdido,
 ¿Quién eres?
 ¡el no-ser!
¿Todo eres tú?
 ¿La tierra eres tú?
 ¡La nada envuelta en sí!
El Mar, en movimiento
 desde la eternidad,
 repetición sin fin,
una ola callando,
 otra manifestándose.
Derrumba ya la forma,
 rompe por fin el molde,
la imagen de la mente
 el molde que da forma al sueño de existir.
Escucha al Mar,
 el verdadero canto de la vida:
«Fue el Mar y nada más,
 es el Mar,
 nada más».

Diwan de poesía sufi, Javad Nurbakhsh



EL TAO

Todo ser del universo
es una expresión del Tao.
Todo ser surge a la existencia
inconsciente, perfecto, libre;
toma un cuerpo físico
y deja que las circunstancias lo completen.
Es por ello que todo ser
honra espontáneamente al Tao.

El Tao da nacimiento a todos los seres,
los nutre, los mantiene,
vela por ellos, los conforta, los protege,
los trae de regreso a sí,
creando sin cesar,
guiando sin interferir.
Es por ello que el amor del Tao
está en la naturaleza misma de las cosas.

Tao Te Ching, traducción de Jorge Viñez Roigo

*En nuestro interior salvo el Amigo, nada cabe,
regala los dos mundos a los demás, para mí basta el Amigo.*(Háfiez) CALIGRAFÍA PERSA, DE JALIL RASSOULI, CORTESÍA DEL ARTISTA



Las mujeres en el misticismo cristiano (III)

María Toscano y Germán Ancochea

La Baja Edad Media será testigo de un inusitado florecer de mujeres místicas que llenarán los siglos XIII y XIV de una presencia femenina con una densidad e importancia desconocidas en la historia del misticismo cristiano, cuyo progresivo conocimiento corre en paralelo a la nueva visión que se tiene de la Edad Media y del peso de la mujer en la sociedad en general y en la comunidad cristiana de forma más concreta¹.

La mujer en la baja Edad Media –se entiende, la mujer perteneciente a las órdenes religiosas, a la nobleza y a la alta burguesía– ocupó un papel destacado tanto en la religión (de lo que es buena muestra el poder de importantes abadesas), como en la política (no hay más que referirse a las numerosas reinas), y en la cultura; baste recordar, como paradigma de mujer con relevancia política y cultural, a Leonor de Aquitania (1122-1204), mujer extraordinariamente culta, protectora de trovadores y que durante casi medio siglo hizo y deshizo en la política europea. La pérdida de derechos civiles por parte de la mujer no es consecuencia de la Edad Media, en buena parte marcada por el derecho germánico, sino por la progresiva introducción del derecho romano –que negaba la categoría de personas a mujeres y niños– y por el papel que el triunfo de la sociedad burguesa asignará a la mujer.

La Baja Edad Media «es el tiempo de Eloísa y Abelardo, de Leonor de Aquitania y de su hija María de Champaña; de las “cortes de amor”; el tiempo de los “lenguajes secretos”, los personajes legendarios y las aventuras prodigiosas; es el tiempo de la leyenda del Graal, de los “fieles de amor” y el “reino de la Dama”, de símbolos alquímicos y numéricos, de trovadores y troveros, que entretejen un mundo nuevo y crean espacios literarios que ya no son patrimonio del clero».²

Las mujeres de cuya compañía y amistad nos proponemos disfrutar no sólo alcanzaron altas cimas en su camino hacia la vecindad del Amado –que seguramente mujeres así no han faltado en ninguna época, aunque sólo en unos pocos casos alcanzaron el público reconocimiento al ser consideradas oficialmente santas³ y en la mayoría permanecieron ocultas en su anonadamiento en Dios– sino que unieron a la profundidad de su experiencia el hecho de contarla y escribirla, algo ya no usual, ofreciéndonos las marcas de un camino que, siendo eterno, nos es presentado con aspectos de una profundidad y radicalidad absolutamente nuevas.

Hildegarda de Bingen (1098-1179)

Pero antes de ocuparnos de esta eclosión de místicas de los siglos XIII y XIV nos encontramos con una mujer excepcional que llena el siglo XII: Hildegarda de Bingen (1098-1179). Hildegarda es de familia noble; sus padres, cuando tiene ocho años, la encomiendan a una mujer, Jutta de Spouheim, para que la eduque y la críe. Cuando Hildegarda tiene 14 años, Jutta y la niña viven como reclusas⁴ junto a un monasterio benedictino, en el que permanecen hasta la muerte de Jutta.

De la primera parte de la vida de Hildegarda apenas sabemos nada. Vivió en la obediencia, desarrollando un ansia de saber profunda. En torno a ellas se han ido agrupando una serie de mujeres y cuando muere Jutta, su maestra y animadora, Hildegarda toma las riendas de la comunidad y, entonces aparece una mujer hasta entonces desconocida: fuerte, poderosa, ellos dirían que viril, porque cuando a una mujer había que decirle que era algo grande, había que decirle, como hemos

visto, que era como un hombre. Pronto funda un monasterio propio.

Era una mujer poderosa, tiene un gran carácter y sabe llevar y perfectamente entender a sus monjas. Ella entiende a sus monjas y sus monjas la entienden a ella. Empieza a destacar inmediatamente como guía espiritual. Tiene un espíritu fino, delicado y es capaz de percibir los estados por los que iban pasando sus monjas y las personas que acuden a ella en busca de consejo.

Pero Hildegarda, además, vive desde niña en un estado visionario, compatible con su conciencia normal; no es pues un estado extático en que ella pierda la conciencia, sino la capacidad de acceder a otro nivel de realidad en donde contempla un universo simbólico que después es capaz de interpretar. Cuenta que, cuando tenía tres años, tuvo una gran visión pero era tan pequeña que no se atrevió a decir nada.

A los tres años de edad vi una luz tal que mi alma tembló, pero debido a mi niñez nada pude proferir acerca de esto. A los ocho años fui ofrecida a Dios para la vida espiritual y hasta los quince años vi mucho [...] a mi me sorprendía mucho el hecho de que mientras miraba en lo hondo de mi alma mantuviera también la visión exterior.⁵

Cuando fue contando lo que le pasaba se sorprendía de que a los demás no le suceda lo mismo; Jutta le pidió que tuviera mucho cuidado con las visiones —siempre sospechosas en la mística cristiana, tanto por carecer de una línea tradicional de maestros capaces de interpretarlas, como por la dificultad real de distinguir las visiones auténticas de todo tipo de fenómenos puramente psicológicos. Ella obedece y se calla, pero cuando llega ser abadesa sus visiones empiezan a ser fuertísimas, imperativas; la obligan a hablar, y de hecho ella interpreta las enfermedades que la afligen como una señal de que no debía seguir callando. No sabe qué hacer y pide ayuda a un monje del Císter. Este monje se da cuenta que allí ocurre algo diferente de lo normal y, efectivamente, le pide, por favor, que escriba.

Envía sus escritos a S. Bernardo y ante su ardor espiritual éste dice que hay que escuchar a esta mujer guiada por el Espíritu. Hildegarda es llamada

por el papa Urbano II para que pueda exponer sus visiones ante el Concilio. El papa queda entusiasmado con esta mujer, la autoriza a exponer su doctrina, y empieza para Hildegarda una intensa etapa de vida pública, y de numerosa correspondencia a través de la cual aconseja a obispos y reyes. No contenta con exponer lo que ve, arremete contra el clero. Se da cuenta que el clero no es lo que tenía que ser: no es precisamente la vida espiritual lo que caracteriza a una buena parte del clero de su época, sino la preocupación por el poder y, sobre todo, por la riqueza. Hildegarda los ataca con gran dureza y esto, aunque tras la apro-



bación del Papa tienen que soportarla, le creó grandes enemistades.

La vida de Hildegarda es, por lo tanto, una mezcla de vida activa y de vida contemplativa. Hildegarda monja, vive en el monasterio, pero tiene presentes y conoce perfectamente los problemas políticos de su tiempo, e interviene incluso para intentar poner fin al cisma creado por Federico I al nombrar, por su cuenta, a cuatro papas. El papa le pide que predique, y ella sale, habla, y predica. Además tiene fama de hacer milagros y curaciones y acuden a ella enfermos de todas partes.

Hildegarda dicta sus visiones —y la explicación de las mismas— a un monje que debe suplir sus deficiencias gramaticales, pero consciente de su carácter profético revisa minuciosamente que recojan sus palabras con absoluta fide-

dad. Fruto de este trabajo son sus obras, en latín, *Scivias* (Conoce los caminos), el *Libro de los méritos de la vida* y el *Libro de las obras divinas*, a las que hay que añadir sus libros sobre botánica, medicina basada en los principios curativos de la naturaleza y sus composiciones musicales.

Sus visiones, enmarcadas siempre en distintas manifestaciones luminosas —«la luz que veo no pertenece a un lugar. Es mucho más resplandeciente que la nube que lleva el sol [...] se me dice que esta luz es la sombra de luz viviente»⁶— son una exposición simbólica de la doctrina tradicional de la Iglesia, y en especial de la Historia de la Salvación, que le permiten penetrar en el sentido profundo de las Escrituras:

En el año cuarenta y tres del curso de mi vida temporal, en medio de un gran temor y temblor, viendo una celeste visión, vi una gran claridad en la que se oyó una voz que venía del cielo y dijo: «[...] Proclama estas maravillas escribe lo que has aprendido y dilo». Y [...] vino del cielo abierto una luz ígnea que se derramó como una llama en todo mi cerebro, en todo mi corazón y en todo mi pecho. No ardía, sólo era caliente, del mismo modo que calienta el sol todo aquello sobre lo que pone sus rayos. Y de pronto comprendí el sentido de todos los libros, de los salmos, de los evangelios ...⁷

Sus visiones contienen también revelaciones proféticas que hacen referencia a los periodos de división que, poco después de su muerte, atravesaría la Iglesia.

Hildegarda fue visionaria, música —compuso admirables obras, basadas en lo oído durante sus visiones—, médico, teóloga, pero, sobretodo, fue una mujer del amor. Hildegarda vivió el amor profundo y eso es lo que le hacía tener ese poder en todas las demás ciencias y en todos los demás conocimientos. Su biógrafo, Theorich de Echternach, narra así su muerte: «Sobre la habitación en la que la luz virgen entregó su alma a Dios en el primer crepúsculo de la noche del domingo, aparecieron en el cielo dos arcos brillantísimos y de diversos colores que se ensancharon por un gran camino extendiéndose por la tierra en cuatro partes [...] En el vértice, allí donde los arcos se cruzaban surgió una clara luz en

forma de círculo lunar que se ensanchó tanto que pareció apartar las tinieblas de la noche de la habitación [...] debe creerse que Dios, con este signo mostraba con cuanta claridad había iluminado a su amada en los cielos»⁸

Las beguinas

Los siglos XIII y XIV fueron siglos de grandes convulsiones en el seno de la Iglesia romana. Papas y reyes se enfrentan en una larga lucha de poder, pretendiendo cada uno de ellos invadir el terreno del otro, manteniendo ambos el origen divino y prioritario de su poder, lo que les legitimaría para imponerse a la otra parte. El equilibrio de poderes que había caracterizado los siglos anteriores tiende a desaparecer; ambas partes acaban aspirando al poder absoluto y perdiendo legitimidad. A una sensible decadencia de la iglesia oficial, con notables casos de corrupción por parte de miembros del alto clero, se contraponen numerosos movimientos que preconizan un regreso a la pobreza y sencillez evangélica, desde la creación de las órdenes mendicantes con los franciscanos como movimiento más representativo, pasando por los numerosos grupos cuyo exceso de radicalismo los coloca al margen de lo aceptable, hasta la controvertida, y ahogada en sangre, presencia del movimiento cátaro. En este entorno el Espíritu hizo aparecer un grupo de mujeres que no sólo alcanzaron los más altos niveles de la experiencia mística sino que divulgaron su «ciencia» –mejor, quizás, sería decir, su «gnosis»– en unas obras que, si por una parte marcan uno de los grandes hitos de la literatura espiritual, por otra al escribirse por primera vez no en latín sino en lenguas vernáculas representan, en muchos casos, obras de referencia desde el punto de vista literario en sus respectivos países.

Estas mujeres se caracterizan por una sólida formación cultural y teológica, unida a una experiencia mística personal profunda, acompañada, con frecuencia, de experiencias visionarias y/o extáticas que sorprenden a sus contemporáneos que carecen de elementos para juzgarlas pero que no pueden descalificarlas como fruto de la histeria femenina, ante la solidez teológica de sus escritos. Todo ello acompañado de una vida de radical

austeridad y libertad de espíritu, que adopta tres modelos fundamentales: las monjas cistercienses, las beguinas y las reclusas⁹, modelos que en algunas de ellas corresponden a distintos momentos de su vida.

Desde el punto de vista doctrinal¹⁰ sus atrevidas formulaciones –que corresponden a una profunda experiencia interior, no a una mera especulación intelectual– nos muestran una aspiración a alcanzar la unión con Dios sin intermedios, en un proceso en el que la misma necesidad de Dios, como último residuo de la dualidad hombre-Dios desaparece, para llegar no a ser Dios, sino a ser lo que Dios es. O en palabras del doctor J. Nurbakhsh, maestro sufi contemporáneo: «A través del Amor he llegado a un lugar donde no queda rastro alguno del amor»¹¹.

Su actitud mística es una síntesis del amor cortés, de la mística nupcial y de la mística especulativa. La síntesis entre mística nupcial y mística especulativa pudo llegar hasta los místicos del Siglo de Oro español, y en especial a san Juan de la Cruz, por un doble camino. Por una parte se especula con la posibilidad de que hayan sido las beguinas uno de los elementos que dieron origen en el siglo XV a la rama femenina de la Orden del Carmelo¹²; por otra parte la mística renana llegó a Juan de la Cruz a través de la obra de Herp (cf. Toscano M./Ancochea G. *Místicos neoplatónicos y Neoplatónicos místicos*) y de una traducción latina realizada en 1548, y dedicada a Felipe II, de una especie de antología del pensamiento renano que circulaba bajo la forma de una pseudo-obra de Tauler.

«Hablar de amor cortés es hablar de mitología caballeresca, de un código de honor y lealtad [...] de cabalgadas en las que el amor persigue y es perseguido a su vez; se trata de una búsqueda, de pruebas, en castillos, desiertos y tierras devastadas [...] es también la historia simbólica de los relatos del Graal [...] con una nueva síntesis espiritual que integra elementos cristianos, orientales y hermetistas de enorme riqueza. »¹³

Son gente culta que ha leído las novelas de caballería y del amor cortés que entonces circulaban por Europa. Aplican su formación caballeresca a la exposición de su mística, de ahí que tuvieran tanta fuerza en la exposición y encontrasen

fácil resonancia en sus contemporáneos, familiarizados con la actitud caballeresca. Entendían perfectamente a los «fidelis d'amore» y entendían perfectamente la función de la dama para atraer y formar el amor del caballero. En un principio la Dama Amor –en ocasiones dama pobreza– ejerce el papel de la dama de las novelas de caballerías y es mediante la consagración a ella como el místico acaba conquistando la cima; después la dama es Dios mismo que atrae y gratifica con su presencia y a cuyo amor y unión definitivos se aspira. Sus escritos son pues, en el fondo, novelas de Amor.

En la mística nupcial, basada en el Cantar de los Cantares, la unión mística es descrita como una boda espiritual, en la que amante y Amado se funden, sin confundirse, en el momento del éxtasis: «Dios y el hombre están separados el uno del otro. Cada cual conserva su propia voluntad y su propia substancia. Tal amor es para ellos una comunión de voluntades y un acuerdo de amor.»¹⁴ Mística que se ha dicho corresponde a una actitud arquetípicamente femenina, sin embargo, es desarrollada, entre otros, por hombres como Orígenes¹⁵ y san Bernardo¹⁶ aunque algunas de nuestras compañeras del camino recurrirán con especial énfasis a sus símbolos.

La mística especulativa o mística del ser, hace hincapié en dejar de lado toda multiplicidad, para finalmente superar la dualidad sujeto-objeto y alcanzar la unidad, llegando a ser lo que Dios es o, en expresión de Guillermo de Saint-Thierry¹⁷:

El hombre llega a ser una sola cosa con Dios, un solo espíritu, no sólo por la unidad de una voluntad que quiere lo mismo que Él, sino por una virtud más profundamente verdadera cuando no puede querer nada distinto [...] Como el Hijo con el Padre y el Padre con el Hijo [...] el hombre de Dios merece llegar a ser, no Dios, pero sí lo que Dios es; llegando el hombre a ser por gracia lo que Dios es por naturaleza.¹⁸

Nótese, por una parte, que la expresión «lo que Dios es» nos remite claramente a una visión de la esencia del Ser en la que se puede adivinar la existencia de una Realidad que está más allá del hombre y del propio Dios, a la que distintos autores aludirán con términos como «Divinidad», «desierto

de la Deidad», «abismo de la Deidad» o el «abismo sin fondo». Por otra parte, frente a la *participación de la naturaleza divina* a la que se refiere san Pedro en su epístola II¹⁹, Guillermo se sitúa en la línea de la teología romana basada en Pablo que habla de una filiación por adopción, y por tanto por gracia²⁰. No obstante conviene recordar que la figura de «hijo adoptivo» a la que se refiere Pablo se encuadra dentro del derecho romano –y la práctica habitual en el imperio romano– en que lo que determinaba la filiación era el hecho jurídico de la adopción y no el hecho biológico de la paternidad, siendo los derechos del hijo adoptado (biológico o no) superiores a los del mero hijo biológico.

Esta mística se basaba en un conocimiento profundo de la divinidad nacido de un anhelo amoroso que las conducía a un tipo de sabiduría diferente a otro tipo de sabiduría cualquiera. Cuando un ser humano se deja llevar por ese anhelo, anhelo que a veces no sabe explicitar, se lanza a una búsqueda de su esencia en la que su «yo» desaparece y alcanza la unificación con el Origen. Dios nos ha pensado desde la eternidad, cada uno de nosotros tiene una imagen preeterna que vive en Dios, lo que luego Eckhart llamará la «parte increada del alma». Todos nosotros tenemos una parte última, definitiva, escondida, oculta, a veces tan oculta que se oculta a nosotros mismos, en la que Dios se manifiesta tal cual es, pero llegar hasta allí, llegar a ese momento oculto del alma, a esa situación, a esa ciudadela escondida, es la labor de una vida. La vida entera no es nada más que la búsqueda de ese lugar escondido donde Dios se manifiesta.

¿Y qué se produce en ese lugar escondido?: el encuentro de la parte increada del hombre y de Dios. Lo que ocurre es que ese es un largo proceso, un largo proceso de aniquilación, de anonadamiento. Si el hombre no llega allí solamente con esa realidad última creada por Dios, no puede percibir lo que se esconde en el «hondón» de su alma. Tenemos que morir a nosotros mismos, tenemos que dejar de ser nosotros mismos para llegar allí, es un proceso de retorno a la fuente en que el hombre ha de despojarse de todo aquello que ha adquirido en el viaje de venida. Refiriéndose al viaje de vuelta dice el Dr. Nurbakhsh,

que une a su condición de maestro sufi la de doctor en Medicina y Psiquiatría: «Para alcanzar la perfección espiritual, el ser humano ha de perder, uno por uno, y en orden contrario, todo aquello que ha adquirido desde su infancia a su madurez [...] Mientras el primer semicírculo [el viaje de venida] representa el atravesar las diferentes etapas de la perfección de la autoconsciencia [...] el segundo semicírculo [el viaje de retorno] representa un viaje a través de las diferentes etapas de la conciencia del corazón [...] y el viajero que viaja por este camino ha de estar libre de toda atadura.»²¹ Todo el proceso espiritual del hombre es un proceso de rompimiento con su ego, de rompimiento con lo que impida avanzar.

Las beguinas hablan de una mística de fruición y de una fruición de la esencia. Fruir significa disfrutar, gozar plenamente de una cosa, y gozar plenamente de la unión significa dos cosas: que Eso que busco, el objeto amado, ha estado desde siempre allí esperándome, y significa también que ese yo que creo que soy ha de morir, para dar origen a ese yo que en el fondo verdaderamente soy, aunque todavía no lo perciba con claridad o incluso a veces lo ignore. Para que se produzca el encuentro, tiene que haber un yo profundo que Es, que elimina al que no-es; frente a Dios uno no-es nada, o, mejor dicho, es pura nada.

Esta es la mística de las beguinas y ésta es la mística de la esencia. Es la mística del encuentro de dos realidades que están llamadas a encontrarse o, mejor dicho, a reencontrarse desde la eternidad.

La mística de la esencia recupera, en parte, para Occidente la doctrina de la «divinización» conservada y desarrollada por la Iglesia de Oriente. La doctrina de la divinización (*theosis*) –increíblemente marginada, excepto en la mística especulativa, por la teología de Occidente hasta el punto de que es casi imposible encontrar el término en los diccionarios de teología y de mística– ha sido ampliamente desarrollada por los Padres Griegos y ha permanecido viva en la teología –y la experiencia– mística de la Iglesia de Oriente. La doctrina de la divinización establece una clara simetría entre la participación de la naturaleza humana por parte de Dios en Cristo y la participación de la naturaleza divina a la que el hombre está llamado. Es la



El Resplandeciente (Miniatura de la visión de Hildegarda)

conocida formulación de Máximo el Confesor (580–662): «El Hijo de Dios se hizo hombre para que el hombre se haga Dios», o en las ya mencionadas palabras de san Pedro: *para eso nos ha creado, para que participemos de su naturaleza divina*. En este contexto hay una clásica exégesis de los versículos del Génesis: *Dijo entonces Dios: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza [...]» Y creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó*²², que es interpretada como una doble participación de la naturaleza divina. Hay una primera participación expresada por la palabra «imagen» que hace referencia al estado del hombre, «icono de Dios» antes de caída –o del viaje de venida en términos neoplatónicos– y una segunda ascensión de la naturaleza divina expresada por la palabra «semejanza», que inicialmente está en el hombre en potencia, como una semilla, para que pueda ser desarrollada y alcanzada por el hombre que triunfa en su viaje de retorno; a ella se referiría san Juan cuando dice: *Ahora somos hijos de Dios y aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que cuando se manifeste seremos semejantes a Él, porque le veremos tal cual es*²³.

Esta actitud, aparentemente más masculina, y de la que, durante mucho tiempo se ha considerado al Maestro Eckhart y sus discípulos como principales representantes, se encuentra especialmente desarrollada en estas mujeres que efectuaron una magistral síntesis con las otras actitudes reseñadas y que sin duda tuvieron un gran influjo en el pensamiento del gran Maestro alemán. De hecho hoy se sabe, entre otras cosas, que la obra de Matilde de Magdeburgo (1208-1282/97) fue una de las lecturas predilectas de Eckhart en su noviciado, que éste estaba en París durante el proceso de Margarita Porète (1260-1310) y que algunos sermones del maestro recogen expresiones de Margarita; por otra parte en alguna edición de la obra de la «desconocida» Hermana Katrei, se la denomina como «la hija que el Maestro Eckhart tenía en Estrasburgo».

«Una tremenda coincidencia tuvo que suceder en el siglo XIII, pues mientras las mujeres necesitaran escribir los hombres necesitaron oírlas [...] Ellas constituyeron el testimonio vivo de la existencia de Dios. Pues ellas hablaron de sí mismas porque hablaron de Dios. Hasta tal punto se establecieron las correspondencias entre femenino y experiencia de Dios, que, en el siglo XIV, los hombres místicos tuvieron que feminizarse: el gran maestro Eckhart, cima de la mística medieval habló de que el alma era mujer, mientras que Enrique Suso, su discípulo, más literal que su maestro, se vistió de mujer».²⁴

El movimiento de las beguinas es uno de los movimientos más interesantes y más curiosos que se han dado en la historia de la espiritualidad occidental. Las beguinas eran, generalmente, mujeres de la clase alta, o de clase media alta. En un momento en que se empieza a derrumbar el sistema tan estructurado de la iglesia y del mundo feudal —como consecuencia por una parte del nacimiento de la sociedad burguesa y por otro de la deslegitimación del poder civil, fruto de su enfrentamiento con el religioso— aparece el deseo de una cierta libertad interior, libertad de conciencia, hace falta que cada hombre se exprese por sí mismo.

De ellas se ha dicho: «Era, fundamentalmente, un movimiento de mujeres y no sencillamente un apéndice femenino de un movimiento que debía su impulso,

su dirección y su principal apoyo a los hombres. No había regla alguna definida de vida; no reivindicaba la autoridad de ningún santo fundador; no buscaba autorización alguna de la Santa Sede; no tenía organización ni constitución; no prometía beneficio alguno y no buscaba patrono; sus votos eran una declaración de intenciones, no un compromiso irreversible con una disciplina impuesta por la autoridad; y sus miembros podían proseguir con su trabajo normal en el mundo».²⁵

Estas mujeres eran hijas de su tiempo. Muchas de ellas segundonas de las casas, que no tenían un matrimonio concertado, vírgenes y solteras por su propia situación social. Como tenían ansias de una vida espiritual profunda, de una vida espiritual auténtica, y al mismo tiempo un profundo interés cultural, hasta entonces casi reservado a las monjas, empezaron a reunirse en pequeños grupos, a estudiar las Escrituras y a escribir sus propias experiencias. Esto ocasionó un cierto revuelo. La iglesia no las veía con muy buena cara, no las podía controlar, no tenían constituciones. Ellas hacían votos, pero hacían votos internos en su pequeña comunidad. Votos temporales y votos en función de su grado de entrega: votos de pobreza, votos de castidad, votos de obediencia.

El motivo fundamental era reunirse para la oración y para el estudio y, poco a poco, dándose cuenta de las necesidades de entonces, las beguinas empiezan a realizar algún servicio externo: cuidaban de los enfermos, cuidaban de las parroquias mal atendidas, pobres y miserables, cuidaban al párroco, limpiaban la casa, atendían a los ornamentos litúrgicos, pero siempre en la ocultación, en lo escondido. Las beguinas resultaron ser una fuerza espiritual profunda.

El mero hecho de la existencia de las beguinas significaba para los eclesiásticos una clara denuncia de su postura. Si ellos eran ricos, las beguinas eran pobres; si la iglesia hacía hincapié en el poder, las beguinas hacían hincapié en la espiritualidad; si el alto clero fomentaba la vida de lujo, la vida del poder, la vida del dominio, las beguinas destacaban por su austeridad y por la profundidad de la vida interior; si la iglesia oficial hablaba de ortodoxia las beguinas hablaban de experiencia.

Las beguinas resultaron ser una

especie de moscardón incómodo que a la iglesia le sale durante dos siglos seguidos; era nuevo que las mujeres laicas, no sometidas a ninguna regla monástica, fueran capaces de alcanzar un grado de desarrollo teológico tan profundo y, sobre todo, una cosa llamaba la atención: vivían lo que pensaban. Había una coherencia perfecta entre su vida y lo que decían. Esa vida y esa coherencia interna las hace muy fuertes, muy poderosas. La coincidencia entre vida y pensamiento es la más alta muestra de la sinceridad: «La sinceridad es el cimiento de la senda espiritual y la han definido así: “Muéstrate tal y como en realidad eres y sé interiormente tal como muestras ser” [...] La base del sufismo no es otra cosa que la sinceridad».²⁶ Cuando una persona vive realmente lo que dice y dice lo que vive, no hay nada que pueda contra ella.

A finales del siglo XIII llegaron a ser más de doscientas mil beguinas. Hubo algunos que las atacaron, pero hubo otros que se dieron cuenta de la importancia que tenía este movimiento en la iglesia.

Surge así, de forma casi espontánea, la pregunta del franciscano Lamberto de Ratisbona :

He aquí que, en nuestros días, en Brabante y en Baviera, el arte ha nacido entre las mujeres.

Señor Dios mío ¿qué arte es ese mediante el cual una vieja comprende mejor que un hombre sabio?

Me parece que ésta es la razón de que una mujer sea buena a los ojos de Dios: en la simplicidad de su comprensión, su corazón dulce, su espíritu más débil, son más fácilmente iluminados en su interior, de modo que, en su deseo, comprende mejor la sabiduría que emana del cielo, que un hombre duro que en esto es más torpe.²⁷

¿Cómo es posible que una mujer sea capaz de percibir de Dios algo que los hombres sabios no? y, entonces, este franciscano hace un estudio precioso de la feminidad: la mujer está más preparada para entender porque es receptora por naturaleza y, al ser receptora, es dulce y, al ser dulce, es capaz de percibir la dulzura de la unión.

También hay algún que otro cardenal que defiende y protege a las beguinas. Por ejemplo el cardenal de Vitry que dice de ellas: «Su nombre debe ser conservado y su voz transmitida. Mujeres audaces

y bienaventuradas que nos recuerdan por qué y para qué hemos nacido». Esto, dicho en el siglo XIII acerca de las mujeres, nos parece, con los prejuicios de hoy, una cosa inaudita.

Las beguinas cumplieron una misión importante: formar, educar, cultivar. Muchas de ellas volvían al mundo, sus votos eran temporales, vivían una temporada y salían; otras entraban cuando eran mayores y al revés. Fue una fluidez, una libertad, que no daban las órdenes religiosas. Era una capacidad de vivir el amor libremente sin porqué, que dirá Beatriz de Nazaret (1200-1268), una monja cisterciense formada por las beguinas. Desde Flandes, en el norte de Francia y en Alemania, este movimiento se extendió por toda Europa; aunque su presencia fue especialmente importante en Centroeuropa, hay noticia de beguinas en Cataluña y en el reino de Castilla. La historia nos dice que en siglo y medio existieron unas doscientas mil beguinas, y de ellas conocemos nada más que pequeños núcleos o lo escrito por algunas mujeres que nos han dejado algo de sí mismas.

La Iglesia oficial pronto empezó a mirar con desconfianza a estas mujeres, porque eran libres, no estaban sometidas ni a una regla ni a un marido —como dijo un eclesiástico—, porque ponían en evidencia la miseria moral y espiritual del mundo clerical y, de forma muy especial, porque expresaban sus experiencias místicas y su doctrina en lengua vulgar y podían ser entendidas por todo el mundo. A pesar de contar con frecuencia con la protección de la orden cisterciense y en ocasiones de algunos obispos, las beguinas empezaron a ser perseguidas; a algunas no les quedó más remedio que ingresar en monasterios convencionales, otras tuvieron que sumergirse y aparentemente desaparecer, alguna se encontró con la hoguera de la Inquisición²⁸, si bien el movimiento continuó durante siglos en Centroeuropa, pero con mucha más prudencia en sus manifestaciones exteriores. Su actitud y su experiencia, sin embargo, han llegado hasta nosotros y hoy parecen recobrar un nuevo atractivo, tanto por su doctrina basada en una mística experiencial como por su forma de vida absolutamente moderna en un mundo que ama la libertad y huye de los encorsetamientos institucionales.

Notas

1. Cf. Pernoud R. *Para acabar con la Edad Media*. J.J.Olañeta Palma de Mallorca 1999.
2. Tabuyo M. «Introducción» a la edición de *El lenguaje del deseo*. Trotta, Madrid 1999.
3. No nos referiremos, por tanto, a santas que, por una parte, son más conocidas y que, por otra, su obra escrita, cuando existe, refleja una menor novedad que aquellas a las que vamos a referirnos, como pudieran ser una Clara de Asís (1193-1253) o una Catalina de Siena (1347-1380) cuyos caminos, rebosantes sin duda de Amor y de devoción a la Dama Pobreza, se inscriben dentro de las espiritualidades más conocidas.
4. La reclusión en pequeñas celdas, adosadas a iglesias o monasterios, de forma permanente o temporal se convirtió en aquella época en una práctica frecuente, como modo de vida eremítica en la ciudad, que sustituía a los antiguos desiertos ante la inseguridad de los campos. En general no solían ser monjas y acababan teniendo un gran influencia espiritual en su entorno.
5. Libro II de la *Vida de Hildegarda* de Theorich de Echternach, que contiene numerosos relatos autobiográficos de nuestra protagonista.
6. *Carta* a Guibert de Gembloux.
7. «Testimonio inicial», *Scivias*, Trotta, Madrid 1999.
8. Citado por Cirlot V./Gari B. *La mirada interior*. Martínez Roca, Barcelona 1999.
9. Cf. nota 4.
10. Cf. Cirlot V./Gari B. o.c.; Epiney-Burgard G./Zum Brumm E., *Mujeres trovadoras de Dios*. Paidós, Barcelona 1998; Tabuyo M. o.c.; Gari B./Padrós Wolff A. «Introducción» a la edición de *Espejo de las almas simples y Hermana Katrei*, Dinzelbacher J. (editor), Icaria, Barcelona 1995; *Diccionario de la mística* Monte Carmelo, Burgos 2000; y el *Dictionnaire de Spiritualité* Beauchesne, París 1936-1995.
11. *Diwan de poesía sufi*. Trotta 2001.
12. Cf. «Introducción» de P. M. Bernardo a la edición de *Las Cartas* de Hadewijch de Amberes, Ed. Paulinas, Madrid 1986.
13. Tabuyo M. o.c.
14. Bernardo de Claraval, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, 70.
15. Orígenes (+253): filósofo y teólogo alejandrino, discípulo del neoplatónico Ammonio Sakkas, maestro de Plotino, se esfuerza por hacer del cristianismo una filosofía mística y propone una «gnosis» auténtica, que puede penetrar en el auténtico sentido de las Escrituras sagradas y que debe permitir al hombre recuperar la unión con Dios mediante una purificación, un conocimiento y una perfección crecientes.

16. Bernardo de Claraval (1091-1153) miembro de una familia de la nobleza borgoñona, ingresa a los veintidós años, acompañado por treinta amigos y familiares, en el monasterio de Cîteaux, en donde la recién creada orden del Cister busca un retorno a la primitiva regla de san Benito, en una vida más austera y radical. Más tarde fundó el monasterio de Claraval, del que fue abad hasta su muerte. De gran influencia en la vida política y religiosa de su época, y en la vida monástica en general, desde el punto de vista de la mística describe la experiencia como un diálogo de amor entre el esposo y la esposa, en el marco de su comentario al *Cantar de los Cantares*.

17. Guillermo de Saint-Thierry (1090-1148) amigo de Bernardo, de sólida formación filosófica y buen conocedor de la filosofía neoplatónica y de los Padres griegos, con los que comparte, entre otras cosas, una antropología positiva, lejos del pesimismo agustiniano que prevaleció en la teología romana: el hombre descubre en sí mismo la imagen de Dios que Él mismo ha impreso en el hombre y que le impulsa, movido por el amor, a buscar la unión. Como los Padres griegos defendió una teología que sea, ante todo, teología mística, fruto de la experiencia.

18. *Carta a los hermanos de Monte Dei*. Sígueme, Salamanca 1995.

19. *II Pedro* I,4.

20. Cf. *Romanos VII*,15 y *Efesios I*,5.

21. *La gnosis sufi* (I), Nur, Madrid 1998.

22. *Génesis* I, 26-27.

23. I *Juan* III,2.

24. Señalan Cirlot V. y Gari B. o.c.

25. Southern L'Église et la société dans l'Occident médiéval, citado por De Libera A. en *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*. J.J. Olañeta 1999.

26. Nurbakhsh J. *En el Camino Sufi*. Nur, Madrid 1998.

27. Comentario del franciscano Lamberto de Ratisbona en su obra *La hija de Sión*, obligada referencia cuando se habla de las mujeres de esta época y que nosotros tomamos de Epiney-Burgard G./Zum Brumm E., o.c.

28. Se dice que también Juana de Arco (1412-1431) era beguina, o nacida en un ambiente de beguinas, aunque, en este caso, no fue ésta la causa, sino la política, la que la condujo a la hoguera, bajo la falsa acusación de herejía.



Abu Madian:

Un sufi español representante de la gnosis del Jorāsān

Terry Graham

Figura central en el sufismo del mundo islámico occidental, y uno de los principales eslabones en las cadenas iniciáticas del sufismo oriental, Abu Madian de Tlemcen es uno de los máximos exponentes de la antigua gnosis del Jorāsān destilada en la Senda espiritual del Islam. Esta Senda incorpora las virtudes de la caballería espiritual (*ḡawānṡardi*, *ḡotowwat*)¹, como son el anteponer los intereses de los demás a los de uno mismo, el dar desinteresadamente y sin darse importancia, y el distanciamiento respecto de este mundo y del propio ego.

La expresión más escueta del papel central que representa Abu Madian en el desarrollo del sufismo nos la da Trimingham, cuando afirma: «Los iniciadores de *silsila* (cadenas iniciáticas en el sufismo) pertenecían a dos escuelas principales de pensamiento sufi que se pueden llamar escuelas Ḣoneidi y Bastāmi, o de Mesopotamia y de Asia central, aunque sus máximos exponentes no se limitaban a estos confines. Más adelante, el sufismo magrebí, que procedía de Abu Madian (m. 1198) constituiría una tercera área con sus propias características especiales». (Trimingham 1973, p. 16)

Como figura central del sufismo en occidente, Abu Madian recibió sus enseñanzas esencialmente por dos vías distintas: una la de su principal maestro, el bereber analfabeto Abu Ya'zā, que a su vez la había recibido de su maestro siguiendo una línea que se remontaba a la escuela Bagdadí del maestro sufi Abol Hosein Nuri (m. 907), originario del Jorāsān, en Persia; la otra vía, de Abol Sa'ud al-Andalusi (m. 579/1183), cuyo maestro principal había sido 'Abd-ol Qāder Ḣuilāni (m. 1166), originario de la región iraní al norte del mar Caspio, que había sido iniciado a su vez en la Cadena Madre, origen ésta de la mayoría de las órdenes sufíes actuales, cuya línea remonta hasta Ahmad Qazāli (m. 1126), nativo del Jorāsān

y representante por excelencia de la doctrina de la devoción por amor.

Uno de los sucesores de Abu Madian en esta misma Cadena Madre, varias generaciones más tarde, fue 'Abdollāh Yāfe'i (m. 1367), maestro de Shāh Nematollāh (m. 1431), fundador de la orden sufi Nematollāhi. Yāfe'i, en su obra de historia *Mir 'āt al-ḡinān*, describe elocuentemente las virtudes, el poder y la influencia de su eminente predecesor (Yāfe'i 1970/1390, p. 469).

Trimingham sostiene que, partiendo de las dos tendencias fundamentales en el sufismo de los primeros tiempos —la escuela de la ebriedad del Jorāsān, representada por Bāyazīd (m. 874), y la de la sobriedad de Bagdad, representada por Ḣoneid (m. 910)— Abu Madian inició una tercera escuela, la magrebí, que combinaba ambas tendencias, y defendía una ebriedad moderada por la sobriedad; en otras palabras, una escuela extática en la práctica, pero que tiene en cuenta las obligaciones de los sufíes en su vida en sociedad, sobre las cuales insistió con fuerza el sucesor de Abu Madian, Abol Hasan Shāzeli (m. 1258), y que reiteró varias generaciones más tarde en Irán su sucesor Shāh Nematollāh.

Cornell, por su lado, llama a Abu Madian el “Ḣoneid de Occidente”, explicando que «como su ilustre antecesor en Bagdad en el siglo III / IX, estaba en el lugar exacto y en el tiempo preciso, para sintetizar y trascender las tradiciones sufíes de su era en una única doctrina con una articulación formal. Por ello se convirtió en el Eje espiritual, *ḡotb*, de su época, en la medida en que sus enseñanzas sobre los temas doctrinales, metodológicos y éticos influirían, siglos después de su muerte, sobre el sufismo en el Islam occidental en general y en especial sobre las enseñanzas de los maestros espirituales magrebíes posteriores, como Abol Hasan Shāzeli» (Cornell 1996, p.16).

Yāmi, hablando del *Mir'āt al-ḡinān*, la obra del maestro de Shāh Nematollāh, Yāfe'i, perteneciente éste a su vez a varias cadenas Qāderiya y Shāzeliya, dice, «La mayoría de los maestros del Yemen están relacionados con el *sheij* 'Abd-ol Qāder, y algunos otros lo están con el *sheij* Abu Madian. Este último es el Maestro del Occidente, y el primero,

que no figura ninguna referencia a este encuentro en los escritos de Abu Madian, ni en sus dos primeras biografías, la de at-Tādili, escrita en 617/1220, menos de treinta años después del fallecimiento del maestro, y la de Qunfudh, escrita en 787/1385, más de siglo y medio más tarde, en la que se afirma específicamente que el maestro no viajó nunca más al este

asociación puede haber sido creada por los qāderīes magrebíes para identificarse «ellos mismos con el método espiritual de Abu Madian» (ibid. p. 11).

El maestro de Abu Madian, Abol Sa'ud, era como él de origen andalusí, pero él se había dirigido a Bagdad, en el área del sufismo de influencia iraní, para realizar sus primeros pasos en la Senda.

MEZQUITA DE ABU MADIAN. TLEMCEN, ARGERIA



el *sheij* 'Abd-ol Qāder, es el Maestro del Oriente» (Yāmi 1991, p. 528).

Cornell hace mención de una tradición, fechada varias generaciones después de la muerte de ambos maestros, en la que se dice que éstos coincidieron en La Meca, y que Abu Madian se convirtió en discípulo de 'Abd-ol Qāder. Sin embargo los eruditos ponen en duda la validez de esta versión, apoyándose en

de Ifriqiyya (hoy en día Túnez).

En cualquier caso, la interconexión entre estos dos hombres ha permanecido tan viva en la mente de muchos sufíes de las generaciones siguientes que, según Cornell, más adelante, los sufíes qāderíes «en el Magreb, adoptaron póstumamente como uno de los suyos a Abu Madian» (Cornell 1996, p. 10). Cornell sugiere que la historia, aparentemente apócrifa, de su

Volvió luego, al menos en una ocasión, al Magreb, bien a España o al norte de Africa, para iniciar a su compatriota Abu Madian, antes de fallecer en Bagdad, donde está su tumba. Aunque era un verdadero *yawānmard*, en su forma de ser y en sus obras, no estaba tan raptado en la senda del amor como Ahmad Qazālī. Así como Ahmad había sido más abierto en su recomendación del *samā*, Abol Sa'ud

era más restrictivo, especificando que sólo debían participar en él aquellos que hubieran alcanzado un estado intermedio de desarrollo espiritual.

Al iniciar a Abu Madian, Abol Sa'ud introdujo el eslabón más poderoso en la cadena de sucesores de Ahmad Qazālī, y elevó hasta su cénit en occidente la escuela de Jorāsān del amor y del éxtasis, en la tradición de Bāyazīd. Ŷāmi, a propósito de Ibn 'Arabi, llama *imām* a Abol Sa'ud y a Abu Madian, calificativo que, en la terminología sufi, viene justo detrás del de *qoṭb* en la jerarquía de los Amigos de Dios que gobiernan el universo, una posición que Abol Sa'ud, humildemente, rechazó (Ŷāmi 1991, pp. 526 & 528).

Existen en la obra de Ibn 'Arabi muchas más referencias a Abu Madian que a cualquier otro personaje, y se refiere a él constantemente con el título honorífico de *sheij al-mashāyej* (maestro de maestros) (Hirtenstein 1993, p. 163). Addas confirma que «un estudio estadístico demostraría fácilmente que es a Abu Madian, con el que nunca tuvo oportunidad de reunirse, al que Ibn 'Arabi se refiere con más frecuencia» (Addas 1993 p.60).

En su libro *Ruh al-quḍs*, Ibn 'Arabi recuerda que Abu Madian le hizo llegar el mensaje siguiente: «Respecto a nuestro encuentro en el mundo sutil, no hay duda: tendrá lugar. Respecto a nuestro encuentro físico en este mundo, Dios no lo permitirá» (citado en *ibid.*, p.66). En pocas palabras, la cercanía de la relación entre ambos queda patente, aunque no queda duda de que no fueron maestro y discípulo en el plano físico. Esto es evidente desde el punto de vista de Ibn 'Arabi, aunque también queda clara con la declaración citada la profunda conexión espiritual entre ambos.

En este sentido, Claude Addas, biógrafa de Ibn 'Arabi, señala que mientras trabajaba en su libro estaba «intrigada por la presencia, discreta pero insistente, de Abu Madian en la vida y en la obra de Ibn 'Arabi» (Hirtenstein 1993, p.177), y declara que «la veneración de Ibn 'Arabi por Abu Madian no tenía límites» (Addas 1993, p.114).

Para ilustrar esto, relata una anécdota instructiva sobre el aprecio de Ibn 'Arabi hacia este hombre al que nunca había conocido en persona. Sucedió que, estando en Tlemcen unos cuatro años antes de que Abu Madian falleciera y

fuera enterrado en esa ciudad, tuvo un encontronazo con un hombre y mantuvo con él una discusión acalorada. Cuando a éste se le ocurrió criticar a Abu Madian, Ibn 'Arabi se enfadó inmediatamente. Esa noche soñó que el Profeta le hacía reproches y le preguntaba porqué odiaba a aquella persona y cómo él le contestaba que era «porque esa persona odiaba a Abu Madian».

El Profeta le preguntó entonces si amaba a Dios, a lo que Ibn 'Arabi contestó que por supuesto; el Profeta señaló entonces que alguien que ama a Dios no debe guardar rencor por estar disgustado con algo inferior a Él. Ibn 'Arabi se arrepintió de su falta de caridad, y al día siguiente le llevó al hombre un obsequio de elegantes prendas. Cuando éste oyó el relato de Ibn 'Arabi, se echó a llorar, sus reservas sobre Abu Madian desaparecieron y fueron sustituidas por amor hacia él. (Addas 1993, p. 114)

Abu Madian Shu'ayb ibn al-Hosein al-Ansāri (h. 509/1115-16; 594/1198) nació en Cantillana, cerca de Sevilla en Andalucía. Su padre falleció siendo él un niño, y fue criado por sus hermanos que lo trataban mal, obligándole a estar muchas horas en el monte cuidando sus rebaños; cuando su edad se lo permitió, se marchó del pueblo y siguió su camino hasta alcanzar la costa al sur de España.

Allí encontró a un ermitaño que le aportó sus primeras ideas sobre Dios, y que le recomendó que cruzara el Estrecho. Desembarcó en la ciudad de Ceuta, al norte de Marruecos, y, para asegurar su subsistencia, se integró en la comunidad de pescadores, aprendiendo su oficio.

De ahí se dirigió a Marrakech, floreciente capital del estado almorávide fundada medio siglo antes por Ibn Yāsīn (m. 451/1059), hombre éste imbuido de las doctrinas sociales y éticas del Magreb que estaban influidas por el sufismo del este de Irán. Al poco tiempo de su llegada a Marrakech le movilizaron para integrarse en un regimiento de mercenarios andaluces encargado de la defensa de la capital. Pasó pues a ser explotado como soldado, aunque se las arregló para abandonar esta obligación, y se dirigió a Fez; en esta ciudad se apuntó en la famosa universidad de la mezquita Ŷāmi al-Qarawiyyin, en donde inició sus estudios.

Su primer maestro en esa ciudad fue

Ibn Hirziliḥ (que se ha convertido en el santo patrón de Marrakech, y al que se conoce por el cariñoso mote de «Sidi Harāzem»), aunque también sirvió después a otros guías espirituales. De entre los maestros que mencionan sus biógrafos, destaca Abu 'Abdollāh Daqqāq (m. a finales de la década de 1190) que fue su guía mientras estuvo en el animado mercado de Sijilmāssa.

Estratégicamente instalado en ese concurrido centro comercial, su maestro era famoso como *malāmatī*² y también como rebelde frente a las autoridades políticas; un intrépido *qalandar*³ que probablemente enseñaría a Abu Madian la importancia del compromiso personal con Dios frente a la injusticia de las criaturas de Dios, se encuentren éstas en el mercado o dirigiendo el estado. Las perplejas autoridades almorávides le confinaron finalmente en la ciudad de Fez, inquietos de que su doctrina sobre la unidad transcendente pudiera inspirar algún tipo de activismo político contrario a su gobierno; pero, sin duda, sus enseñanzas harían que Abu Madian fuera consciente de la dimensión social del papel del sufi en la sociedad, debiendo estar *en ella* pero sin ser *de ella*.

Sin embargo, su principal maestro en la Senda fue Abu Ya'zā, por quien abandonó Fez y todos sus estudios para dirigirse al apartado *zāwiyya* (centro sufi) del monte Ayrujan, en las montañas del Atlas central, en el centro de Marruecos. Fue Sidi Bu'azzā, como era conocido familiarmente su nuevo maestro, quien le despojó de todo lo que quedaba en él de apego al mundo y al ego, y quien le guió hasta alcanzar la perfección.

Antes de que terminara de convertirse en maestro por derecho propio, su maestro percibió en él su aptitud y su estatura espiritual y le nombró *muqaddam* (*sheij* o *jalifa* en la terminología de otras órdenes) y portavoz en el *zāwiyya* de Fez, y le correspondía por ello contestar en árabe, un idioma que el maestro no dominaba con facilidad, a los ataques de los religiosos. Cuando alcanzó el final de la Senda, y fue reconocido como maestro —probablemente sucedería esto cuando murió su propio maestro en 572/1177 y fue confirmado como su sucesor— se dirigió a Bijāya (en la costa que corresponde a la Argelia actual), donde

estableció su propia *zāwiyya*. Entre los habitantes de esa ciudad se le conocía como el *sheij al-mashāyej* (el maestro de los maestros), y tenía fama de llevar a muchos de sus discípulos hasta el nivel de la maestría.

Abu Madian pasó la mayor parte de su vida soltero, aunque parece que vivió durante un tiempo con una concubina negra, siguiendo órdenes de su maestro Abu Ya'zā, mientras era discípulo suyo. De esta mujer tuvo un hijo y, cuando su unión con ella llegaba a su fin, otro discípulo se casó con ella y se hizo cargo del hijo; Abu Madian pasó entonces a vivir en celibato, siguiendo las indicaciones que le hicieron, del mismo modo que viviera su ilustre predecesor en Jorāsān, Bāyazīd.

El ambiente de aquella época estaba impregnado de influencias provenientes de Irán y de Mesopotamia, que se sumaban al fermento de elementos no árabes, principalmente bereberes e ibéricos, que buscaban un lugar en una sociedad dominada hasta entonces por lo árabe; sociedad «abierta a la influencia de... formas reformistas y socialmente activas de expresión religiosa, como el sufismo y sus movimientos asociados de *fotowwat* (caballerescos y gremiales), que habían sido introducidos recientemente por magrebíes que habían cursado estudios (y recibido instrucción espiritual) en Oriente Medio» (Cornell 1996, p. 17)

«Además de por su contribución al desarrollo de una metodología sufi», o sea, las disciplinas ascéticas que debían de prescribirse, «Abu Madian fue conocido sobre todo, en las sucesivas generaciones de sufíes del Magreb occidental, como el maestro de la morada del *tawakkol* (confianza en Dios)» (ibid., p. 31), que, como decía, «significa confiar en lo que está garantizado y transformar el movimiento en reposo» (ibid., pp. 126-27, aforismo 46; trad. rev.).

Este reposo (*sokun*) «implica el esfuerzo consciente del morid (discípulo) para cesar toda la actividad vana, e inspirada por el mundo, de la inteligencia racional y sustituirla por una mente pasiva y vacía, preparada para recibir el regalo de la subsistencia en Dios (*baqā*) tras el anonadamiento (*fanā*)» (ibid., p. 31).

En plena tradición del Jorāsān, Abu Madian define esta condición desde la

perspectiva de la reunión (*ḡam'*), que, dice, «hace que tu dispersión (*tafraqa*) desaparezca y borra tus indicios (las señales de tu existencia)» (ibid., pp. 124-25, aforismo 43, trad. rev.).

Refiriéndose a su propia condición espiritual Abu Madian decía:

Mi morada es la servidumbre (*'obu-diyyat*), mi conciencia la Divinidad (*olohiyyat*), y mis atributos el Señorío (*rabbāniyyat*). El conocimiento [de Dios] ha colmado aquello de mí que es latente y aparente, y la tierra y el océano que me conforman están llenos de Su luz.

(ibid., p. 32, trad. rev.).

Uno de los elementos básicos de la práctica sufi, que ha sido transmitido a lo largo de la cadena iniciática del sufismo hasta nuestros días, es el *morāqebah* o *morāqebah nafsāni* (meditación), en la cual el sufi está atento a todo aquello que pasa por su consciencia. El doctor Nurbakhsh, uno de los representantes en la actualidad de esa cadena, como maestro de la Orden Nematollāhi, lo explica así: «Para el sufi, *morāqebah*, meditación, es guardarse, tanto interior como exteriormente, de todo lo que no es Dios, y concentrarse plenamente en Él» (Nurbakhsh 2001, p. 63). Addas señala que esta enseñanza en particular fue comunicada en primer lugar a Abu Madian por un maestro llamado Muhammad b. Qassum, en la época que precedió a su discipulado con Abu Ya'zā (Hirtenstein 1993, p. 174).

Abu Madian advierte que el término del Jorāsān de *faqir*, pobre, aquel que está totalmente comprometido con la pobreza espiritual, no debe ser utilizado a la ligera, ya que es el título honorífico de aquel que se aplica, de todo corazón, a seguir las disciplinas prescritas como, «el musulmán por antonomasia, o sea aquel que “se rinde a la voluntad de Dios”» (ibid.).

Abu Madian, en su obra *Bidāyat al-morid* (Trabajo del discípulo), describe al *faqir* con los siguientes términos:

Los verdaderos pobres nunca son envidiosos, ni están abatidos, ni presumen de sus conocimientos, ni son avaros de lo que poseen. Al contrario, sirven de guía, alegremente, con clemencia de corazón y compasión hacia las criaturas [de Dios], siendo éstas para ellos

como uno de sus propios miembros. Son ascetas y, para ellos, la alabanza y la infamia, el dar y el recibir, la aceptación y el rechazo, la riqueza y la pobreza, son uno y lo mismo. Nunca se alegran con lo que llega ni se apenan por lo que ya pasó.

(ibid., pp. 90-91, trad. rev.).

Preconizando firmemente la *fotowwat* (caballería espiritual) y el *is ār* (altruismo), como se lo enseñó su maestro y personas como Ibn al-'Arif, como lo señala Cornell (p. 33), Abu Madian prosigue,

El sufismo no es la [mera] observancia de reglas ni la [mera] progresión por las etapas. El sufismo supone, más bien, profundidad del corazón, generosidad del alma, adecuar los propios actos con lo revelado, y conocimiento de lo transmitido.

(ibid., pp. 90-91, trad. rev.).

Uno de los puntos clave de las enseñanzas de Abu Madian es un elemento que transmitió a Abol Hasan Shāzeli. Este enuncia así este punto doctrinal, «Abu Madian considera al sufi, no como un asceta apartado del mundo, sino más bien como una parte integral y plena del entorno social. [El sufi] es una persona que puede apartarse periódicamente de los demás para su desarrollo personal, pero a la vez mantiene una vigilancia constante sobre su [propio] comportamiento y sobre las actuaciones de los que le rodean» (ibid., p. 33).

Los sufíes que han heredado estas enseñanzas, como los Shāzeliya y los Nematollāhiya, han adoptado siempre el enfoque de que se está *en* el mundo, sin ser *del* mundo. El actual maestro de esta última orden, la Orden Nematollāhi, el doctor Javad Nurbakhsh, insiste particularmente en este principio, y afirma que el sufi debe dedicarse a trabajar, por una razón de orden externo, que es no depender de nadie para su subsistencia, y otra de orden interior, con el propósito de que el ego (*nafs*) se implique en ello, y quede así neutralizada su capacidad de interferir en la práctica espiritual.

Debido a su elevado estado espiritual, Abu Madian, como Bāyazīd y muchos de los grandes maestros del Jorāsān, pronunció palabras paradójicas (*shath*), como por ejemplo esta respuesta que dio a una persona que le preguntaba

si aún experimentaba en él los efectos de su *nafs* (ego):

¿Acaso la Piedra Negra [la Kaaba] experimenta los efectos de sí misma? La condición que la rige a ella es la misma que me rige a mí.

Según Ibn ‘Arabi, esto indica que había alcanzado la morada de *‘adam ta’cir az qeyr* (no estar afectado por nada

do a sus discípulos “sultanes”» (Cornell 1996, p. 15). La dignificación de los «po-bres» que realizaba Abu Madian parece haberse añadido a las ofensas hacia las autoridades religiosas.

Finalmente, en 594/1198, el severo dirigente almohade Abu Yusuf Ya’qub al-Mansur le mandará llamar para que acudiera, de su *jānaqāh* de Bijāya a la capital Marrakech, a rendir cuentas. Por

manos inmortales,

y finalmente, sus últimas palabras fueron,

Dios es la Verdad (*Allāh-ol Haqq*) (Yāfe’i 1970/1390, III, p. 471).

La tumba de Abu Madian en al-Ubbād, hoy en los suburbios al este de Tlemcen, es objeto de veneración por parte de miles de peregrinos que acuden

LA SALA DE ORACIÓN DE LA MEZQUITA DE ABU MADIAN



ajeno a Dios) (Nurbakhsh 1979, p. 35).

Afirmaciones como ésta hicieron caer el oprobio sobre Abu Madian, como ocurrió con tantos otros maestros, e hicieron que los clérigos exotéricos le anatemizaran y le condenaran por heterodoxo, herético y blasfemo. También, al parecer, provocó esta oposición del clero la terminología que usaba Abu Madian, quien, según Cornell, «siguiendo la práctica caballeresca de los *fityān* (*yawānmardān*, caballeros) del Jorāsān en el oriente musulmán, llamaba a menu-

el camino, anciano y enfermo, con su séquito de discípulos, paró para pasar la noche en el pueblo de Yassir, agotado, e incapaz de continuar el viaje. Allí murió, acompañado por sus seguidores, que llevaron a enterrar su cadáver a Ribāt al-‘Ubbād, el «*jānaqāh* de los devotos», en la ladera occidental de los montes que dominan la ciudad de Tlemcen. Rodeado por sus queridos discípulos, según cuenta Yāfe’i, anunció a los que estaban junto a su lecho,

Voy de camino para visitar a los her-

allí todos los años. Un bulevar que lleva su nombre conduce desde la ciudad hasta este grandioso lugar. Abu Madian es, de todos los Amigos de Dios enterrados en aquella tierra, el que suscita mayor devoción, hasta el punto que se le puede calificar propiamente de «Santo patrón de Argelia».

Como señala Addas, «Fue con Abu Madian con quien la tendencia sufí del Magreb, única en su género, se afirmó realmente...Era tal el número de los discípulos de Abu Madian, algunos de

los cuales extendieron en el este sus enseñanzas, que se explica la posición de privilegio que ocupa en el sufismo, tanto en el occidental como en el oriental» (Addas 1993, p. 60).

Le debemos a esta misma autora la forma más elegante de referirse a la influencia de Abu Madian en las generaciones posteriores, hasta nuestros días:

«Las procesiones que congregan a una multitud en torno al mausoleo de Abu Madian en Tlemcen, cada año con motivo del festival religioso, dan un testimonio adecuado de la vitalidad y del ardor del culto del que es objeto» (Hirtenstein 1993, p. 163). Ella atribuye el amor del que es objeto de manera principal a dos factores, y dice:

«En primer lugar, no se debe ignorar la dimensión estrictamente carismática de Abu Madian, que arrastraba a un grupo tan elevado de discípulos que, según algunos cronistas, las autoridades almohades sospechaban de él pensando que quería levantar un ejército y reclamar para sí el título de Mahdi. Esto da una idea de la inmensa popularidad de la que disfrutó en vida Abu Madian» (ibid., p. 164).

El segundo factor tiene que ver con la permanencia de la fama del maestro, que contrasta con la de muchos otros, «que también tuvieron un cierto éxito en su paso por este mundo, pero de los cuales no ha quedado ninguna reminiscencia en la memoria ni nombre en los epitafios, mientras que el renombre de Abu Madian ha resistido notablemente los ataques del tiempo» (ibid.).

Y lo que es más importante, su «fama, de hecho, se mantuvo activamente y se alimentó regularmente a lo largo de los siglos, tanto mediante una fuerte tradición oral, reflejada en particular en algunos *muwashshahāt* [poemas populares originarios de Andalucía] que ensalzan sus milagros y alaban sus virtudes —uno de ellos, compuesto recientemente por un cantante argelino, ha tenido un gran éxito entre los jóvenes magrebíes—, cuanto por un gran número de obras literarias más o menos eruditas» (ibid.).

Una prueba de la monumental estatura de Abu Madian es su enseñanza, reflejada en aforismos y en escritos. Realizó una considerable contribución a la difusión del sufismo en su época, una situación que Cornell describe en

los siguientes términos: «el siglo VI/XII, aunque se situara apenas en el amanecer de la historia del sufismo en el Magreb, estaba realmente más allá de la mitad de la mañana en cuanto al desarrollo del misticismo islámico en su conjunto», ya que allí, cada maestro «que vivía en el occidente musulmán, era ya el receptor de numerosas tradiciones esotéricas orientales, depuradas y transformadas con el tiempo» (Cornell 1996, p. 27).

Y sigue este autor ilustrando la naturaleza de la contribución de Abu Madian, «La obra de Abu Madian, *Bidāyat al morid*... demuestra claramente lo generalizada que fue la influencia en el Magreb de las doctrinas de los sufíes orientales, especialmente los del Jorāsān. De hecho, si no fuera por la referencia a prácticas y actitudes específicamente magrebíes, como el modo de vestir de su *tā'ifa* y los tipos de ayuno que el *sheij* ordenaba a sus discípulos, se le pondría en un aprieto a aquel que quisiera distinguir el tratado de Abu Madian de otros escritos en la misma época en el Mashreq (Oriente)» (ibid., pp. 27-28).

A la vez que hacía énfasis en el ascetismo y en una disciplina rigurosa, la doctrina de Abu Madian le daba la misma importancia a la sinceridad; el maestro, en uno de sus aforismos, afirmaba:

«Los sinceros son escasos entre los virtuosos» (ibid., pp. 124-25, aforismo 41). Con esto el maestro previene contra la asociación con los predicadores hipócritas (ibid., pp. 118-19, aforismos 11 & 12).

Ha llegado hasta nosotros una obra en árabe, que analiza la obra *Sawāneh*, del maestro persa Qazālī, a nombre del maestro de Abu Madian, Abu Ya'zā. Dado que este maestro bereber era analfabeto y no sabía árabe, este texto, *Risālah fi tasawwuf* (Tratado sobre el sufismo), fue probablemente dictado a uno de sus discípulos que pudiera escribir en árabe, y con un cierto estilo. El tema de la obra, una descripción de la Senda sufi como proceso de conocimiento por el amor y del despertar del corazón, está perfectamente en la línea de Qazālī.

Empieza así: «Sabed que la gnosis significa el conocimiento de los estados, y lleva al que la posee fuera de sí mismo, mientras existe en todo su corazón, hasta su mismo centro (*suwaydā*)». Después de una introducción en prosa siguen unos

versos, que comienzan diciendo:

*He sido testigo de la Belleza,
he contemplado la Majestad,
el amante y el Amado
en todos los estados.*
(Dukkālī 1996, p. 181)

Este breve texto es un resumen de la senda del amor y del anonadamiento, en el espíritu de Ahmad Qazālī, conciso como lo permitía el entorno austero de la escuela Māleki del Magreb que hace que el texto esté exento de cualquier aspecto que pueda escandalizar; sin embargo, expresa los conceptos, propios del maestro, de motivación por el amor, de no existencia del yo y de contemplación del Amado con los ojos del Amado en el corazón propio, conceptos todos que recuerdan las enseñanzas del Jorāsān de Ahmad, transmitidas en el tiempo a lo largo de generaciones espirituales y desde Bagdad hasta el Magreb.

El espíritu caballeresco que Abu Madian heredó de Ahmad, tanto por el linaje espiritual como por afinidad intelectual, se expresa en sus consejos a los discípulos, tanto en prosa como en verso; y, aunque la poesía esté escrita en árabe, su carácter admonitorio es muy similar al del poeta Hakim Sanā'i, uno de los discípulos aventajados de Ahmad, y sigue en esto la antiquísima tradición iraní del Libro de consejos (*Pand-nāma*).

De hecho, el espíritu de caballería espiritual de Abu Madian, en la línea de Ahmad, no precisaba de expresiones provocadoras para que las autoridades del Magreb de su época se enfrentaran con él. Para atraerse la ira de los gobernantes del Magreb, almorávides y almohades, le bastaba con declarar en verso:

*¿Qué placer puede haber en vivir,
si no es en compañía
de los derviches?
¡Ellos son los verdaderos sultanes,
los nobles herederos del Profeta,
los príncipes!*

A pesar de todo Abu Madian, el seguidor de Qazālī, siempre se mantuvo firme en declarar la dignidad de los «pobres de espíritu» (*foqarā*), y resuelto en mantener los principios de la caballería (*yawānmardi*), y declaraba en el mismo poema anterior que la grandeza de los derviches consistía en su humildad y en que eran los «primeros en dar prioridad a

los demás» (Ansāri 1996, p. 163).

El primer maestro de Abu Madian, el marroquí 'Alī b. Hirzihi, era discípulo de Abu Bakr b. al-'Arabi, que había estudiado teología asharita y jurisprudencia shafiita con Mohammad Qazālī (m. 1111), famoso sufi, teólogo, jurista y filósofo del Jorāsān [más conocido en Occidente como al-Gazal]. El sufi andalusí 'Abd-ol Rahmān al-Balawī (m. 1150-1), también estudió con Qazālī en 1103-4. Al volver a Almería fue profesor del eminente maestro sufi bereber Abol 'Abbās Ahmad b. al-'Aref (m. 1141), uno de cuyos discípulos fue el que enseñó a Abu Madian las Tradiciones Proféticas. Estas son dos de las múltiples vías por las cuales llegó a Abu Madian el sufismo oriental del Jorāsān.

La unión del fervor bereber y de la espiritualidad iraní se manifiesta, no sólo a través de los maestros de Abu Madian, sino por todo un movimiento que nace en el seno del grupo tribal sanhā'ī, en la costa atlántica de Marruecos, que impregnó tanto la dinastía política almorávide como la orden sufi Sanhā'īya, fundada hacia 1140, con los principios del sufismo del Jorāsān.

En palabras de Cornell: «en cuanto a la relación entre las personas, el enfoque de la orden Sanhā'īya seguía absolutamente la doctrina de la caballería islámica (*fotowwat*) definida más de dos siglos antes por los maestros espirituales del oriente musulmán» (Cornell 1996, p. 24). De hecho, las *Shorut al-sohba* (condiciones para la afiliación) escritas por el fundador de la orden, conforman un manual extraído directamente de las enseñanzas del gran maestro sufi persa, Abu Sa'id Aboljeir (m. 1046), que fue el primero en proponer el nombre de *jānaqāh* para los centros de reunión de los sufíes.

Dichas condiciones se aplican a los discípulos y a todos aquellos que se colocan bajo el ala del maestro o *sheij* del *jānaqāh*, o *ribāt*, que es el nombre que le dan a sus centros los sanhā'īs y los demás sufíes de Marruecos, de donde les viene su nombre dinástico, los *al-murabbītin*, los moradores del *ribāt*. Incluyen determinadas instrucciones como «la constancia y la satisfacción con aquello que Dios provee», «el perdón para los actos perjudiciales de los demás» y «la ocultación de los pecados [de los demás]» (ibid. p. 24).

El sufismo llegó relativamente tarde a las tierras occidentales del Islam, la península Ibérica y el Magreb. No deja de ser sorprendente que bajo el régimen tolerante del califato omeya de Córdoba (756-1031) el sufismo no consiguiera dejar realmente su huella, a pesar de ser ésta una época dorada en la historia de la humanidad, con pensadores, poetas y artistas de las tres religiones abrahámicas -judaísmo, cristianismo e islam- conviviendo pacíficamente en un entorno de fe compartida y de mutuo respeto.

Después de Abu Madian, la tradición caballerescas y de amor de Ahmad Qazālī sigue propagándose a lo largo de la Cadena Madre, y la línea iniciática transcurre a través de maestros de diversas etnias. Del andaluz Abu Madian pasa al nubio, nacido en Egipto, Abol Futuh Sa'id Sa'idi, llamado *Shahid* (el Mártir), porque fue muerto durante las campañas en las cruzadas de Salāh ad-Dīn Ayyubī, probablemente en la batalla de Hattin (583/1187), que llevó a la recuperación de Jerusalén durante el reinado de este gobernante de Egipto, kurdo y sufi. El maestro Sa'idi, antes de su campaña militar, había iniciado, formado y llevado a la perfección al persa iraní Na'īm-ol Dīn Kamāl Kufī, que se había establecido en Egipto.

De hecho, el transcurso de la línea genealógica de la Cadena Madre en esta época se corresponde con un desarrollo importante en la historia de Egipto, donde, según Addas, bajo los gobiernos benevolentes y pro-sufíes de Salāh al-Dīn y de sus sucesores, se produjo «una fuerte inyección de sangre iraní en la sociedad ayyubida», unida a «una importante contribución bajo la forma de inmigrantes procedentes del occidente islámico», ya que, en Egipto, «se hacía todo lo posible para facilitar su acogida y su instalación» (Addas 1993, p. 189).

Kamāl se convirtió a su vez en el maestro del brillante poeta árabe, nacido en Egipto, Ibn al-Fārid (m. 1235), uno de los exponentes del éxtasis al modo de Qazālī, que es recordado como el cantor en su obra *Jamriyya* de los siguientes versos:

*Bebimos vino en memoria del Amado
antes de que fuera creada la vid.*

Confirmando lo dicho anteriormente sobre la mezcla de gentes de diverso

origen en esa tierra, Kamāl transmitió la línea de sucesión en la Cadena Madre a un magrebí residente en Egipto, el bereber marroquí Radiy ad-Dīn Sālih Barbari.

Este último, a su vez la transmitió al yemení Yāfe'i, autor prolífico de libros sobre doctrina sufi, historia y biografías, entre cuyas obras destaca el *Mir'āt al-ḡinān*, en el que habla de su lejano predecesor Ahmad Qazālī, al que considera el fundador inicial de su cadena de maestría y de su posición doctrinal (J. Nurbakhsh 1979, p. 37). Con la iniciación por Yāfe'i de Shāh Nematollāh, la cadena pasó al mismo Irán.

Esto representó una suerte de justicia poética, ya que la doctrina de los maestros de ese linaje había estado, a lo largo del tiempo, fuertemente influida por la gnosis y la devoción en el amor, propio del Jorāsān, igualmente representada por alguien del mismo Jorāsān como Ahmad Qazālī, o por un magrebí como Abu Madian, doctrina que habían heredado ambos junto con la transmisión espiritual que recibieran.

Quizás la clave de lo que representa la herencia recibida por Abu Madian de los maestros del Jorāsān, y dejada a su vez en herencia al sufismo magrebí en particular, y en general a la Senda sufi seguida por las órdenes Shāzeli, Nematollāhi, Qāderi y otras seguidoras de esta doctrina, incluso al sufismo en su conjunto, es la que los amigos de este imponente maestro de Tlemcen han reproducido en sus escritos:

El principio del amor Divino consiste en invocar el Nombre de Dios continuamente, en esforzarse con todas las fuerzas del alma en conocerle a Él, y en no fijarse en nada que no sea Él.

(Sekkal 1993, p. 84).



POEMAS DE ABU MADIAN

Viendo la Realidad con los
ojos de Dios

Cuando miras con el ojo
de tu intelecto, no encontrarás
a nada que no sea Él,
presente en la esencia,

y buscando la Realidad
en otro que no sea Él,
se mantiene sin cambios
tu ignorancia.

Oda a los enamorados

Los enamorados,
sumergidos en el Bienamado,
en Su amor
le ofrecen sus espíritus.

Malgastan aquello que enriquece
y refuerzan aquello
que subsiste en Dios,
¡Qué sublime es lo que hacen!

El brillo y los adornos del mundo
no les distraen;
ni tampoco sus bienes,
su dulzura, su ropaje.

Vagan por el cosmos,
extáticos, raptados;
ningún lugar está sin ellos,
ni siquiera las ruinas.

La trompeta de la expectación
les convoca, alertas,
¿cómo languidecer,
cuando el fuego estalla?

Al caer la noche,
se van a su reunión,
y se acomodan en el albergue
de su Bienamado.

Se les ofrece para vestir
un manto de honor,
la bendición de aquel aliento
que trae aromas de ebriedad.

Son los enamorados:
Él los atrae cerca de Sí,
pues sólo piensan
en servir al Amado,
el Eterno Recurso.

Gloria a Aquel que les otorga
el favor de Su proximidad,
cuando consuman Su amor
y alcanzan su Meta.



Bibliografía

Addas, c. 1993. Quest for the Red Sulphur: *The Life of Ibn 'Arabi*. Traducido del francés por P. Kingsley. Cambridge, RU: The Islamic Texts Society, Golden Palm Series.

Ansāri (al-), A.S. 1996. *Bidāyat al-morid, en The Way of Abu Madyan Shu'ayb*, traducido y editado por V.J. Cornell. Cambridge, RU: The Islamic Texts Society.

Chittick, W. 1998. *The Self-disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology*. Albany, N.Y. EEUU: State University of New York Press.

Chodkiewicz, M. 1993. *The Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi*. Cambridge, RU: The Islamic Texts Society, Golden Palm Series.

Cornell, V.J., editor y traductor. 1996. *The Way of Abu Madyan: Doctrinal and Poetic Works of Abu Madyan Shu'ayb al-Husayn al-Ansāri*. Cambridge, RU: The Islamic Texts Society, Golden Palm Series.

Dukkālī, A. 1996. *Risāla fi t-tasawwuf*. En Cornell (v. arriba en Ansāri).

Hirtenstein, S. y Tiernan, M. 1993. *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume*. Shaftesbury, Dorset, RU y Rockport, Mass., EEUU: Element.

Ibn 'Arabi, M. 1911/1329. *al-Futuhāt al-makkiyya*. 4 vol. Bulaq, Egipto.

Ibn 'Arabi, M. 1980/1400. *Fusus al-hikam*. Editado por A. 'Afifi. Beirut, Líbano.

Muḥyīdīd, A. 1991. *Ma ḥmu'a-ye Āsār-e Fārsi-ye Ahmad-e Qazālī*. No. 1717. 2ª edición. Teherán, Irán: Intishārāt-e Dānishgāh-e Tehrān.

Nurbakhsh, J. 2001. *En la Taberna, paraíso del sufi*. Madrid, España: Editorial Nur.

Nurbakhsh, J. 1979. *Pirān-i tariqat*. Teherán, Irán: Jānaqāh-e Nematollāhi.

Qāzālī, A. 1973. *Risāla sawānih wa risāla 'i dar maw'iza*. Editado por el Dr. Javad Nurbakhsh. Teherán, Irán.

Schimmel, A. 1986. (1975). *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill, NC, EEUU: University of North Carolina Press.

Sekkal (Saqqāl), S.A. 1993. *Un saint de pre-*

mière grandeur: Sidi Abu-Madian de Tlemcen (título francés)/ *al-Wali s-sāli : Sayyidi Abi Madyan* (título árabe). Tlemcen, Argelia: Editions Sekkal/ Manshurāt Saqqāl.

Shirāzi, M. 'A. 1960. *Tarā'iq al-haqā'iq*. Editado por J. Mahjub. Teherán, Irán: Sarā'i.

Trimingham, J.S. 1971. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford, RU: Oxford University Press.

Tusi (at-), A. 1938. *Bawāriq al-ilmā'*. En Robson, J. editor y traductor, *Tracts on Listening to Music*. Londres, RU: The Royal Asiatic Society.

Yāfē'i, 'A. 1970/1390. *Mir'āt al-ḡinān wa 'ibrat al-yaqḍān*. 4 vols. Beirut, Líbano.

Yāmi, 'A. 1991. *Nafahāt al-Ons [men hazar āt al-quds]*. Editado por M. 'Abidi. Teherán, Irán: Itilā'āt.

Nota

1. Los *ḡawānmardān* (textualmente: los jóvenes de espíritu) es el nombre con el que se conocía a los seguidores de la teosofía de los antiguos sabios persas, conocida como la teosofía de los reyes (*Hekmat-e Josrawāni*), tradición que existía, en Persia y en el Oriente Medio, en el seno de las antiguas creencias, como el mitraísmo, el zoroastrismo, y el maniqueísmo. Después, con la aparición del islam, y la invasión de Persia, esta tradición, bajo el manto del islam, dio origen a lo que hoy se conoce como «sufismo» y «*fotowwat*». Todavía hoy día, en Irán, se refieren a los sufíes, en especial, y a todo hombre de bien, en general, con el nombre de *ḡawānmard*. Para más información, véase el libro *En el camino sufi*, del doctor Javad Nurbakhsh. [N.T.]

2. *Malāmātī* (textualmente: reproachable): nombre con el que se conoce a los sufíes de la Orden Malamatiya, fundada por Abu Sāleh Hamdun Qasār Neyshaburi (m. 880), de Neyshapur en la comarca del Jorāsān, Irán. Los *malāmātīyān* eran gente pura, y siempre buscaban el reproche y la crítica de la gente, como medio de purificar el ego. [N.T.]

3. *Qalandar*: se denomina así a aquel derviche (*darwish*) desapegado de todo y sumergido en un estado de raptó, que se ha liberado de toda limitación, que no se ocupa de su vestido, ni de sus alimentos, ni de los actos de devoción, ni de las oraciones y plegarias, y que está por encima del rechazo o la aceptación de la gente.



El simbolismo de la cabellera

Adaptación de la obra del Dr. Javad Nurbakhsh

En los números anteriores de la revista nos ocupamos de los términos de la simbología sufí relacionados con la copa y con el vino; en éste nos referiremos al simbolismo de la cabellera de la Amada¹.

En su poesía los sufíes han concebido un gran número de metáforas referentes a los rasgos corporales del Amado, y los han considerado como símbolos de los atributos divinos y signos de las características del Amado, el Eterno y Único.

En el lenguaje poético, expresiones como «los bucles de la Amada», «los ojos de la Amada», «el rostro del Bienamado», otorgaban una delicadeza y una elegancia específica a la poesía. Estas expresiones que, de hecho, tuvieron gran aceptación entre los enamorados comunes, ofrecieron también a los sufíes la forma más adecuada y bella para expresar sus realidades interiores y las sutilezas de la Unicidad divina bajo el simbolismo de los rasgos y miembros de la figura del Amado.

Por otra parte, para un mejor conocimiento de los viajeros de la Senda acerca de los sentidos de los Atributos y de los Poderes de Dios, tales alegorías y metáforas penetran en sus corazones de una forma mejor y más profunda que los términos abstractos filosóficos. Como dice el maestro Rumi:

*Es más dulce escuchar
los misterios de los maestros del corazón,
contados de manera secreta
en las historias de los extraños.*

Cabellera (zolf)

La cabellera, en primer lugar y en palabras de 'Erāqi, hace alusión a lo invisible de la Identidad (*Howiyat*) de Dios, en la que nadie puede penetrar.

*Si un solo pelo de su cabellera me llega,
lo albergaré en mi corazón como mis ojos,
lo fomentaré como el amor en mi alma.*

¹Attār

*Contemplabas tu propia Imagen²
en el espejo de tu Ser,*

*salvo tu cabellera y tu cabello,
otro cabello y otra cabellera no había.*

Nurbakhsh

Simboliza, en algunas ocasiones, el conjunto total de los seres temporales, tanto universales como particulares, inteligibles y sensibles, espirituales y corporales, esenciales y accidentales. En este contexto Lāhīyī anota: «Siendo las determinaciones arquetípicas del Ser y la multiplicidad de las cosas accidentales como un velo que oculta la Faz de la Esencia, se las ha comparado con la cabellera que oculta el rostro de la Amada, pues cada una de las determinaciones es como un velo o máscara que oculta la Faz del Único Real».

*El sol de tu rostro iluminará el mundo,
si tu cabellera no oculta tu rostro.*

²Attār

*En el camino oscuro de tu cabellera,
al intelecto le basta un rayo de la luz de tu rostro.*

³Attār

Y, en otras ocasiones, hace referencia a los diferentes niveles de la multiplicidad y a la dispersión de la atención interior. Hāfēz escribe:

*Nunca abandones en las manos del viento
tu cabellera alborotada.*

Nunca digas:

“Que el corazón de los enamorados, esté alborotado”.

Algunas veces la cabellera es símbolo de Satán. Por ejemplo el gran sufí mártir 'Eyn-ol Qozāt Hamedāni, en su obra *Tamhidāt* considera que *jāl*, el lunar, es una alusión a la luz del Profeta Mohammad, y *zolfes* el símbolo de la luz de Iblis.

*Como el sol de su cara otorga luz al Islam,
puede también, su cabellera, hacer renacer la infidelidad.*

⁴Attār

Sin embargo, otras veces, ha sido considerada como una alusión a la cercanía y el placer de la intimidad con Dios.

MINIATURA PERSA, CORTESÍA DE ALI AGHAR TAJWIZI



El amplio simbolismo de la cabellera es explicado en el diccionario etimológico persa *Kasf-ol Loqāt* de la siguiente forma: «*Zolf* es una alusión a la infidelidad (*kofr*)», o un punto incoherente u oscuro de la Ley (*Shari'at*). También simboliza una dificultad o un problema que obstaculiza el progreso del viajero en la Senda (*Tariqat*), o una paradoja o un enigma de la Realidad divina. También se ha dicho que la cabellera simboliza todo cuanto existe desde la bóveda de los cielos hasta las profundidades de la tierra, así como todo velo generado por la imaginación».

En el mismo contexto, Yahyā Bājarzi define a la cabellera como símbolo de la incredulidad, del velo, de un problema espiritual, de la duda y en general, de todo cuanto perturba el estado espiritual (*hāl*) del viajero.

*Su cabellera es una trampa;
su lunar, el cebo; y yo,
con la esperanza de este cebo,
atrapado estoy en la trampa de la Amiga.*

Hāfēz

*Levanta el velo que cubre tu cara
para que se resuelva fácilmente
toda dificultad que me llegue de tu cabellera.*

Maqrebi

En muchas ocasiones la cara y la cabellera son símbolos de la Belleza y de la Majestad divina. Por ejemplo, Shabestari escribe:

*Atributos de Dios son la Clemencia y la Cólera.
La cara y la cabellera de los bellos ídolos
signos son de ellos.*

Y Lāhiyī comenta: «Es una referencia a las teofanías de la Majestad divina en las formas materiales».

En el libro, *El Espejo de los enamorados*, encontramos: «Es una alusión al Atributo de la Majestad divina y a la manifestación de la Belleza divina, las cuales ocultan la unidad de la Belleza absoluta».

*Tu rostro en cada corazón
ha encendido una vela, un candel.
Tu cabellera en cada cuerpo
quema al alma como a la polilla.*

Sanāi

Curvas de la cabellera (*jam-e zolf*)

Tanto en palabras de Mohammad Dārābī como de Olfatī-ye Tabrizi simboliza los problemas y las dificultades de los misterios divinos que se presentan al viajero en su recorrido, y que éste sólo logrará atravesar después de un gran esfuerzo. Es aquí donde la existencia de un maestro perfecto es absolutamente necesaria, para que el discípulo no se desvíe del camino recto.

*No puedo contar, pues es una larga historia,
el relato de las curvas de la cabellera del Alma de mi alma.*

Hāfēz

Para Mohammad Tahānawī representa los misterios divinos, y según el libro *El espejo de los enamorados*, simboliza además las sutilezas de lo Invisible.

*Las curvas de tu cabellera
son trampa de la fe y la infidelidad,
esto es sólo un pequeño ejemplo de tu obra.*

Hāfēz

*¡Pobre corazón mío,
se quebró en las curvas de su cabellera!
¡Cómo el corazón!
Hasta mi alma perdí en esta historia.*

Attār

*Aquellos ojos ebrios me robaron mi paz;
trastornado, en la curva de sus cabellos me he sentado.*

Nurbakhsh

Bucles de la cabellera (*pich-e zolf*)

Erāqī nos indica que simbolizan las manifestaciones, o las imágenes de lo Divino. Para el autor anónimo de *El espejo de los enamorados*, alude a las continuas emanaciones o manifestaciones del Atributo de la Majestad divina que originan el ocultamiento del semblante del Amado y de la Belleza de la Unidad divina. Y Olfatī-ye Tabrizi nos dice que es una alegoría para referirse a los principios de las Realidades y a la Gnosis, los cuales representan los siete Nombres divinos.

*Tras los bucles de tu cabellera
se ocultó el sol de tu cara,
pero si de ella es el brillo de tu rostro,
¿para qué tantas ondas, tantos bucles?*

Maqrebi

*Mira qué impaciencia produce en los ascetas
esa pena que sufren
por los bucles de Su cabellera ondulada.*

Attār

Ondas de la cabellera (*tāb-e zolf*)

Según Erāqī alude a los misterios divinos, mientras Tabrizi lo trae como símbolo del ocultamiento de los misterios divinos; expresión ésta similar a la utilizada por el autor de *El espejo de los enamorados*, para quien simboliza el ocultamiento de los misterios divinos a la visión externa.

*¡Ojalá que Hāfēz no se libre de tu cabellera ondulada!
porque bienaventurados serán los atrapados en sus lazos.*

Hāfēz

*A cada instante ondea más y más
su cabellera en contra mía,
¿cómo puedo yo soportar,
el ondear de su cabellera?*

Attār

*¿No conoces, acaso, la agitación de nuestro corazón
cuando con tanta donosura te pones a ondear tu cabellera?*

Nurbakhsh

Largo de la cabellera (*derāzā-ye zolf*)

Mohammad Lāhiyī, en su interpretación del libro *Jardín del misterio*, nos dice que hace referencia a la infinitud de los seres, a la multiplicidad y a las determinaciones arquetípicas. De la misma forma que la cabellera es como un velo que oculta el rostro del Amado, cada una de las determinaciones es como un velo, una máscara que oculta la Faz de aquella Realidad única.

*Muy larga es la historia de la cabellera
del que es Alma de mi alma,
¿qué puedo decir de ella,
cuando tantos misterios oculta?*

En este contexto Hāfez escribe:

*Si nuestra mano no llega a tu larga cabellera,
es por ser corta nuestra mano y por nuestro infortunio.*

Cadena de la cabellera (*zanyir-e zolf*)

Simboliza, para los sufíes, las limitaciones y las ataduras de la multiplicidad y las determinaciones arquetípicas.

*Porque yo soy un loco,
tú haces una cadena con tu cabellera,
para tirar de mí tras de ti.*

‘Attār



Pintura de Mahmud Farshchian

Arco de la cabellera (*chanbar-e zolf*)

Hace alusión, en palabras de Lāhiyī al círculo de la creación que abarca todos los niveles de los seres contingentes, representado figuradamente como la trampa que constituyen las tribulaciones y las pruebas en el camino de los buscadores de Dios y de los que anhelan la unión con el Bienamado.

*La ilusión del arco de su cabellera te engaña, ¡oh Hāfez!
Estate atento para no buscar en ella, la felicidad imposible.*
Hāfez

Velo de la cabellera (*neqāb-e zolf*)

Alude, en la poesía sufí, a las multiplicidades y a las determinaciones del Ser.

*Cuando apartó de su Belleza
el velo de su cabellera almizcleña,
repentinamente, la aurora de la felicidad,
irrumpió en la noche oscura.*

Sanāi

*Cuando desveló la Amiga su Belleza, vi a través de sus ojos,
que el sol brillaba desde el oriente de cada partícula.*

Sanāi

*En este credo del amor, tu cabellera es el velo de tu rostro,
nuestras manos no pueden apartarlo.*

Nurbakhsh

Rizos de la cabellera (*halqa-ye zolf*)

Representa el mismo contenido simbólico que la cadena de la cabellera.

*Los enigmas de tus labios de rubí,
desataron las manos de los enamorados.
Los rizos de tu cabellera,
encadenaron los pies de los eruditos.*

Sanāi

*Mi corazón reside en el círculo del zekr³
con la esperanza de abrir tan solo
un rizo de la cabellera de la Compañera.*

Hāfez

Punta de la cabellera (*sar-e zolf*)

Siendo el *zolf*, la cabellera, una alusión a las teofanías de la Majestad divina y una alegoría para referirse, tanto en la descripción filosófica como en la experiencia espiritual, a las determinaciones arquetípicas (*ta'yyonāt*), la punta de la cabellera, como extremo de su extensión, simboliza el límite extremo de las determinaciones y el final del descenso (*tana-zollāt*) del Ser, conocido como nivel de la humanidad.

*Cuando anoche hablé de la esbeltez de su talle,
la punta de su cabellera me dijo: “¡guarda silencio!”*
El espejo de los enamorados

*Quien nos azota con la punta de su cabellera, eres Tú,
pero aquel que reposa, igual que una pelota,
ante tus pies, soy yo⁴.*

Nurbakhsh

Lazo de la cabellera (kamand-e zolf)

Esta expresión simboliza la atracción (del mundo) de la multiplicidad y de las determinaciones del Ser.

*A veces es el lazo de tu cabellera,
y otras, el arco de tu ceja,
éste me mata afligido,
aquél tira de mí con fuerza.*

‘Attār

*Completamente sosegados en el lazo de tu cabellera,
jamás tuvimos pensamiento ni pies para huir de ti.*

Nurbakhsh

Cabellera almizcleña (zolf-e moshkin)

El término alude a los múltiples niveles de la dispersión y de la multiplicidad perfumados con la fragancia almizcleña del Ser.

*Aquella calma de mi alma, dispersó toda mi obra,
como su cabellera almizcleña despeinada por el viento.*

‘Attār

Cabellera alborotada (zolf-e parishān)

La cabellera alborotada simboliza la dispersión surgida como fruto de la multiplicidad y de las determinaciones arquetípicas del Ser.

*¡Oh Señor! ¿cuándo se hará realidad nuestro deseo?:
que se unan nuestro recuerdo unificado
y tu cabellera alborotada.*

Hāfēz

*Soy un esclavo de su cabellera alborotada, porque,
¡qué bella es su alborotada cabellera
sobre su rostro de luna!*

‘Attār

*Quien nos enamoró con su alborotada cabellera,
eres Tú,
pero aquel que dejó su corazón preso en tus cabellos,
soy yo.*

Nurbakhsh

Bucle (yâ’d)

Simboliza las dificultades de la multiplicidad, arduas y dolorosas de soportar para el discípulo principiante.

*Continuamente me mantiene enajenado
el aroma de los bucles de tus cabellos,
Me arruina, en cada momento,
el embrujo de tus ojos hechiceros.*

Hāfēz

El mismo simbolismo ha sido considerado para la cresta [de pelo] (kākol). Hāfēz escribe:

*Debo desear la donosura de sus ojos ebrios,
mientras este aturdido corazón
está atrapado en sus bucles, en su cresta.*

Cabello (guisu)

‘Erāqi nos indica que es una alegoría de la senda de la búsqueda.

*Cuando pusimos nuestros labios
sobre los labios de la Compañera,
nos libramos de la atadura de sus cabellos
y de su cabellera.*

Nurbakhsh

Para Tahānawī es una alusión a la senda de la búsqueda del Reino de la Identidad divina (Howiyat).

*Con el ardor de contemplar su cabello almizcleño,
cientos de ojos miran fascinados esta cúpula celeste.*

‘Attār

*Estoy confuso porque en cada aliento tu cabellera
lleva mi corazón por otro camino hacia tu cabello.*

Maqrebi

En palabras de Kāshānī simboliza las dificultades y las pruebas divinas.

*Preguntáis a sus cabellos rizados:
¿dónde vaga perdido este afligido corazón?*

Hāfēz

Simboliza, según *El espejo de los enamorados*, la senda de la búsqueda de la unión con la Belleza absoluta y con la Faz de Dios, a la que hacen referencia expresiones como el «Mundo Invisible», el «lazo irrompible» y la «cuerda fuerte»: *Aferraos a la cuerda de Dios, todos juntos, sin dividirlos* (Qo 3,103).

*El céfiro del alba y yo,
dos pobres menesterosos y perdidos,
yo por el hechizo de tus ojos negros,
él por la fragancia de tus cabellos.*

Hāfēz

Pelo (mu’i)

‘Erāqi dice que simboliza el aspecto manifestado de la Identidad divina (Howiyat), es decir, el Ser, la Existencia. Aun cuando todos poseen conocimiento y son conscientes de Él, nadie puede abrirse camino o penetrar en Él (es decir, en la Identidad divina de Dios).

Tahānawī, por su parte, apunta que es una alegoría de la imagen externa, de la apariencia de la Identidad divina.

*El recuerdo de tu rostro
nos acompaña en cualquier camino.*

*La brisa de la fragancia de tu pelo
envuelve nuestra alma consciente.*

Hāfēz

*En la raíz de cada uno de tus pelos,
veo claramente ocultos cientos de ídolos,
en medio de tantos ídolos,
¿cómo puedo abrir mi camino a la fe?*

‘Attār

*La luz de la fe, brillo es de su rostro,
la oscuridad de la infidelidad,
reflejo es de un solo pelo suyo.*

‘Attār

*La vela de su cara quemó mi ser como a una mariposa,
como ceniza derramada, sobre su pelo me he sentado.*

Nurbakhsh

Raya [del pelo] (farq)

Según ‘Erāqī simboliza el Atributo divino de «la Vida», y también alude al hecho de dirigir la atención desde la multiplicidad a la Unidad divina.

*En tu búsqueda, la raya de mi pelo convertiré en mis pies,
en tu recuerdo estiraré la mano hacia la copa y el cuenco.*

Sanāi

*Se levantarán tumultos cuando al alba,
abras la raya de tu pelo almizcleño.*

‘Attār

Tupé [pelo recogido en la frente] (torrah)

Nos dice Dārābī que simboliza los revolcones del recorrido interior (*seir*) y de la conducta externa (*soluk*).

También hace alusión a los estados que el discípulo experimenta en su recorrido por la Senda y que le agitan.

*Mi corazón busca paz y prosperidad,
si le dejan su jovial mirada seductora y su tupé hechizador.*

Hāfēz

*Yo, hoy perdido, también un tiempo fui cuerdo,
hasta que me atraparon las vueltas de tu tupé hindú.*

Hāfēz

*Son sacrificados los enamorados por tu tupé
que brilla en la noche,
¡ay!, pobre de aquel enamorado
cuyo corazón cae en tus garras.*

Sanāi

*¡Cuántos ascetas y devotos, con el hechizo de tu tupé,
arrastraste desde el monasterio a la casa del vinatero!*

Sanāi

*No preguntéis por el estado de Maqrebi,
pues le vi enloquecido por Su tupé hindú.*

Maqrebi

*Atrapado quedó mi corazón en el lazo de su cabellera
preso en el oleaje del pelo de su frente, me he sentado.*

Nurbakhsh

Notas:

1. Es necesario recordar aquí que en el idioma *farsi*, o persa, los nombres no tienen género, es decir son neutros. Por tanto las referencias a Dios pueden ser entendidas tanto en masculino como en femenino, y podremos hablar indistintamente del Bienamado o de la Bienamada. Sin embargo, en este artículo, en el que se hace referencia alegóricamente a partes del cuerpo del Ser absoluto, se ha utilizado el género femenino.

2. En el original dice *surat*, cuyo significado literal es el aspecto externo. En la terminología sufí simboliza los Nombres y Atributos de Dios. También es una alusión a los atributos y características de cada existencia individual, de cuya combinación uno podrá percibir la realidad absoluta y la esencia de la Unidad divina.

3. *Zekr* (continuo recuerdo de Dios): El significado literal de *zekr* es recordar. En la terminología sufí, *zekr* representa la absoluta atención en Dios, mientras uno se olvida de otro que Él. La práctica del *zekr* constituye uno de los pilares del sufismo. Para más información, véase el libro *En la taberna, paraíso del sufí*, del mismo autor.

4. Estos dos versos aluden a la imagen del juego del *chogān*, el polo. En la terminología sufí el *chogān* simboliza los designios del Bienamado respecto al enamorado, y *gu’i*, la pelota, simboliza la sumisión y el dominio de los decretos divinos sobre el discípulo.

Personajes y obras citadas:

Anónimo: *Merāt al-Oshāq* (El espejo de los enamorados). Editado por Y. E. Bertels en su obra *Tasawwof wa Adabiyāt-e Tasawwof* (Sufismo y literatura sufí).

‘Attār (Neyshāpuri), (Sheij) Farid-ol Din (1229): nació en Neyshāpur (noreste de Irán), autor de numerosas obras entre las que destacan *La conferencia de los pájaros* y *La memoria de los santos*.

Bājzarzi, Yāhyā (s. XV): *Aurad al-Ahbāb wa Fosus al-Ādāb*.

Editada por Iraj Afshari, Teherán, 1975.

Dārābī, Mohammad: *Latifa-ye qeybi*, ms. biblioteca de Nurbakhsh.

‘Erāqī, Fajr-ol Din Ebrāhīm Hamedāni (1289): *Estelāhāt-e ‘Erāqī (Koliyāt)*. Editada por Sa’id Nafisi, editorial Taban, Teherán, 1959. Libro clásico sobre el simbolismo de la terminología sufí.

Hāfēz (Shirāzi), (Jāyeh) Shams-ol Din Mohammad (1389): uno de los más grandes poetas persas; su *Diwan* es universalmente conocido.

Hamedāni, ‘Eyn-ol Qozāt (s. 1131): *Tamhidāt*, Teherán, 1969.

Kāshāni, ‘Abdol Razāq (1339): *Estelāhāt al-sufiyya*. Egipto, 1981.

Lāhiyī, Mohammad (s. XV): *Sharh-e Golshan-e Rāz*, Teherán, 1958.

Maqrebi (Tabrizi), Mohammad Shirin (1406): nació en Tabriz en el noroeste de Irán.

Nurbakhsh, Javad: *Diwan de poesía*, editorial Trotta, Madrid, 2001.

Rumi, (Molānā) ‘Alā’-ol Din Mohammad (1273): Uno de los más grandes sufíes y poetas de Persia, autor entre otras de las universalmente conocidas obras: *Diwan-e-Shams Tabrizi* y *Masnawi Ma’nawi*.

Sanāi (1131): *Diwan-e Sanāi*, Teherán, 1975.

Sheij Mahmud Shabestari (1320): *Golshan-e Rāz*. Editada por el Dr. Javad Nurbakhsh, ediciones del Jānaqāh Nematollāhi, Teherán.

Tabrizi, Olfati-ye: *Rashf al-alhaz fi Rashf al-alfaz*. Editada por Nayib-e Mayel-e Herawi. Teherán, 1963.

Tahānawi, Mohammad ‘Ala ibn (1745): *Kashaf Estelāhāt al-Fomun* (2 volúmenes). Editada por M. E. Kamal Ya’far, Calcuta, 1862.



El encuentro entre Oriente y Occidente

James George

Hoy, a mediodía, he sido testigo de uno de esos momentos poco comunes de «encuentro» entre Oriente y Occidente. Sin embargo, sentado frente a mi escritorio para registrar este evento transcurridas tan sólo unas pocas horas, soy consciente de que la labor excede mis capacidades, y que seré tan incapaz de reproducir todo el sabor de este encuentro con todos sus matices y su frescura, como de conocer el estado interior de los dos personajes participantes en este —al menos para mí— diálogo histórico. También, debo confesar que aunque hubiera tenido una grabadora, no me hubiera sido de gran ayuda, ya que mucho de lo sucedido en este encuentro tenía lugar en un nivel no-verbal. Dicho esto, y aceptando la subjetividad de mi percepción, permítanme tratar de relatarles exactamente lo que ocurrió.

El doctor Javad Nurbakhsh, Maestro de la Orden Nematollâhi y director del departamento de psicología de la Universidad de Teherán, había invitado el domingo a almorzar, en el Centro Sufi Nematollâhi en el sur de Teherán, al profesor Henry Corbin, en compañía entre otros del doctor S.H. Nasr, rector de la Universidad Âriyâmehr de Teherán, de Sir Peter Ramsbotham, embajador británico en Irán, de William Chittick, reconocido investigador americano sobre el sufismo, y de mí mismo. El doctor Nasr había venido con Sir Peter, y yo con el profesor Corbin.

Después de un caluroso abrazo, el doctor Nurbakhsh acomodó, al estilo occidental en sillas, al profesor Corbin y a Sir Peter, que no estaban acostumbrados a sentarse en el suelo, y

los demás nos sentamos en el suelo como se sientan los sufíes, con las piernas cruzadas o arrodillados.

En seguida nos trajeron té, y con él, una docena de nuevas publicaciones del Centro Nematollâhi supervisadas por el doctor Nurbakhsh, que éste presentó al profesor Corbin. ¿No era ésta acaso la forma más natural de empezar a hablar sobre sufismo? Pero sin embargo, en ese momento, algo más estaba gestándose.

De repente, en un instante, en medio de nuestra conversación sobre los libros, el doctor Nurbakhsh lanzó al profesor Corbin la siguiente pregunta, «¿Qué es un sufí?» Más que ningún otro investigador occidental del sufismo, el profesor Corbin podría haber descrito la vida y obras de todos los grandes maestros sufíes persas de los últimos 1300 años; sin embargo, ante la presencia de un representante vivo de esta tradición, el profesor Corbin se quedó mudo. Era como si ni siquiera hubiera oído la pregunta. Nuestra conversación prosiguió hablando de nuevos libros, nuevas traducciones, programas de investigación, etc...

Al rato, nos invitaron a pasar a otra habitación para ofrecernos una exquisita comida iraní. Después del almuerzo, regresamos al primer lugar, y mientras nos servían té y frutas, el doctor Nurbakhsh intentó transmitir parte de su propia percepción y experiencia en la senda sufí al profesor Corbin y a todos nosotros. Sin duda alguna ningún otro investigador occidental merecía tanto como el profesor Corbin ser objeto de esta transmisión por parte de un maestro de la Senda, dado que había dedicado gran parte de su vida, con gran entusiasmo

y esfuerzo, a presentar en Occidente la traducción de las mejores obras clásicas del sufismo persa. En realidad sus esfuerzos habían dado origen a la aparición de una nueva generación de filósofos, tanto en Occidente como en el mismo Irán, capaces de apreciar a los grandes maestros sufíes persas, que en su mayoría habían sido ignorados tanto en Oriente como en Occidente.

«Un hombre perfecto —dijo el doctor Nurbakhsh— es aquel que conoce a Dios. Pero, ¿cómo puede Dios ser conocido? No a través de la palabra, ni mediante la mente y el intelecto, sino sólo por el amor».

El profesor Corbin interpretó estas palabras del doctor Nurbakhsh como un desafío hacia su persona y pasó a defenderse lo mejor que pudo. Interpretó que lo que estaba ocurriendo era un ataque contra la facultad de la inteligencia racional del hombre, que para él eran los cimientos de su trabajo y de su propia vida. ¿Estaba acaso el doctor Nurbakhsh situando al amor por encima de la razón, de la gnosis, de la verdad? Ciertamente, Dios tenía que crear a las criaturas —y al hombre en particular— para conocerse a Sí mismo a través del conocimiento de éstas sobre Él, lo cual, para el profesor Corbin, significaba ser conocido por la mente del ser humano, por su inteligencia. La dualidad era necesaria, incluso referida a Dios, y para el hombre, como dijo Ibn ‘Arabi, la realidad de la dualidad debía preceder al conocimiento de la Unicidad. ¿Sin la existencia del sujeto y del objeto, podría darse la trascendencia del Ser?

Por supuesto, ninguno de estos argumentos eran satisfactorios para nuestro Sufí. Él nos contó la historia de un derivate que preguntó a su maestro cuál de los Nombres de Dios era Su Nombre supremo. El maestro le contestó: «aquello que permanece cuando tú te has vaciado de todo cuanto conoces como tu “yo”».

En el intercambio que tuvo lugar a continuación entre el Occidental intelectual y el Oriental enamorado, era totalmente obvio para todos los presen-

tes, excepto para el profesor Corbin, que el maestro, aun siendo treinta años más joven, con extrema delicadeza y amabilidad, le había dejado sin defensa.

Haciendo referencia a una de las obras del profesor Corbin sobre Ruzbahān, en la que este gran filósofo y poeta persa describe cómo ha visto a Dios en su éxtasis con estas palabras, «vi a Dios bajo la más bella de las formas», pregunté a ambos cual podría ser esa forma, ya que, añadí, no podía imaginar a Dios bajo ninguna forma. Para el profesor esa forma era claramente el amor humano, y en su confirmación citó las palabras de Ibn ‘Arabi donde dice que en la culminación del viaje interior uno

palabras. Según él, toda descripción de la Realidad Suprema mediante palabras representa de hecho una limitación, y por tanto, BASTA. Olviden a Ibn ‘Arabi y a todos los demás filósofos. La Realidad fue Uno al principio y será Uno al final, Uno antes y Uno después, Uno ahora y para siempre, Uno. Incluso hablar de la tríada del enamorado, el amado y el amor es un velo que nos separa de la experiencia directa.

Cuando el profesor Corbin intentó explicar que esto era dualidad en la Unidad y Unidad en la multiplicidad, el maestro le replicó que toda descripción de la Realidad, más o menos satisfactoria para nuestra manera de pensar, podía parecer muy bella, pero que en realidad no representaba nada, ya que no era más que una idea, «mi idea». (Lo que lo era todo para Corbin, no era nada para Nurbakhsh, y viceversa. Este era el punto crucial).

«Entonces —dijo el profesor Corbin— ¿porqué escribe y publica libros?» «Para pasar el tiempo», contestó Nurbakhsh riéndose. ¿Qué más añadir?

Todo este diálogo fue como una versión moderna del clásico debate de Qazālī sobre el amor y el

intelecto. Después de haber sido testigo hoy de este diálogo, estoy más convencido que nunca que todo aquello que le atribuyen a Qazālī fue escrito después de una reflexión intelectual más que por inspiración del mismo amor. El pensamiento —incluso el más elevado de los conocimientos metafísicos— jamás puede conducirnos a esa fuente de Conocimiento que se manifestaba en forma de intensos destellos en los ojos de nuestro Sufí «loco».

Durante la comida habíamos hablado un poco sobre qué debe morir² [hace alusión al anonadamiento del alma en Dios]. Tanto el cristianismo como el islam dan una gran importancia a periodos de *cuarenta días* de ayuno y purificación. Como ejemplo de ello podemos recordar cuando Cristo fue tentado en el desierto, o cuando el Profeta del islam se preparaba para ser el vehículo del mensaje de Dios. El doctor Nasr añadió que en el

*Quizás sólo los locos de Dios
son realmente capaces de amar,
de amar locamente. Los demás
hablamos de ello, o escribimos
sobre ello, o pensamos en ello.
Pero eso es distinto.*

puede conocer a Dios como la Unicidad absoluta, y esto es cuando el gnóstico trasciende al enamorado, al amado y al amor mismo.

El doctor Nasr amplió la cita de Ibn ‘Arabi, haciendo alusión a su doctrina casi tántrica, del amor entre el hombre y la mujer como el ejemplo supremo de cómo la unión de los opuestos puede conducir —si bien de forma transitoria— a la experiencia de la unidad. Aquí también, como venía diciendo el profesor Corbin, un metafísico encuentra la prueba del paso, en la experiencia humana, de la dualidad a la unidad, aunque también se pueda explicar ontológicamente en los términos de la creación, en el principio, del hombre y de la mujer.

Esto dio lugar a una enérgica respuesta del doctor Nurbakhsh que descalificó, por ser puramente intelectual, cualquier autoridad, cualquier libro o cualquier proceso que lo definiera con

sistema numérico de los sufíes, tanto en persa como en árabe, la letra «M» (la primera letra de la palabra persa *marg*, es decir la muerte, el anonadamiento) tiene un valor numérico de 40 (la misma letra se encuentra en las lenguas europeas en palabras como «mort», «muerto», y «morder» o «mordiente»).

¿Puede un camello pasar por el ojo de una aguja? ¿Puede un hombre rico en «ideas» abandonar todos sus conceptos intelectuales con el objetivo de ver a Dios? Para que este acto de abandono no se convierta, a su vez, en otra «idea», quizás la persona deba estar muy próxima a lo que el mundo, tanto occidental como oriental, califica como «loco».

Quizás sólo los locos de Dios son realmente capaces de amar, de amar locamente. Los demás hablamos de ello, o escribimos sobre ello, o pensamos en ello. Pero eso es distinto.

Apenado, pero con un verdadero sentimiento humano y con mucho respeto, el doctor Nurbakhsh despidió al profesor Corbin. En el coche, mientras llevaba a su casa al profesor, su mente justificadora continuó con su argumentación, afirmando que los sufíes están privados de estabilidad, que niegan la vida, y que están tan absortos en la Unidad divina del Ser supremo que descuidan la tierra que pisamos. Puede que los místicos experimenten bellas visiones —añadió el profesor— pero, sin embargo, sólo los filósofos gnósticos, mediante el conocimiento, son capaces de juntar en el hombre el cielo con la tierra.

Aun cuando esta interpretación pueda ser cierta en un determinado nivel, no me cabe duda de que en un nivel mucho más profundo, Corbin también fue tocado de una forma que probablemente su brillante mente jamás llegó a conocer conscientemente, pero con seguridad fue tocado.

Los sufíes dicen: «Muere antes de morir». Pero nosotros, en Occidente, estamos tan absolutamente dominados por nuestra mente que ni siquiera somos capaces de parar de hablar un minuto para percibir, al margen de las palabras, su significado interior. ¿Quién debe morir? ¿Quién soy yo? ¿Quién? ¿Después de este *Morir*, de este anonadamiento, queda algo? Nada... Eso es todo.

Unos días más tarde, volví a visitar

LOS ENAMORADOS

*Están ahogados los enamorados en el mar del amor,
caídos ebrios en los tumultos del amor.*

*Se han agarrado con sus manos a la falda de la Amada,
con sus cabezas reclinadas para siempre a los pies del amor.*

*El enamorado, la Amada y el amor se han convertido en uno,
no hay nada en nuestra mente, excepto la pasión del amor.*

*El amor de la Amada es la luz de los ojos de los enamorados,
¿cuándo elegimos la razón en lugar del amor?*

*Nuestra tarea de enamoramiento ha provocado escándalo,
busca la causa de esta infamia en la esbeltez del propio amor.*

*Miles de medicinas sean sacrificadas por esa pena sin cura,
ojalá esté apenado nuestro corazón para siempre por el amor.*

*Somos el rey de los enamorados y
somos el mendigo de la vecindad del amor.
¡Mira qué extraño, que el mendigo se convirtiera
en rey de la vecindad del amor!*

*El amor de la Amada está en el alma,
la pena de la Amada está en el corazón,
Nematollāh fue arrebatado y enloquecido a causa del amor.*

Diwan de Shāh Nematollāh

al doctor Nurbakhsh. Cuando mencioné el nombre del profesor Corbin, movió sonriendo la cabeza, como reconociendo que a pesar de sus intentos no había conseguido abrir el camino al interior de Corbin. «Toda la vida —dijo el doctor Nurbakhsh— la gente le ha dicho: “*Monsieur le Professeur, vous avez raison*” (profesor, tiene usted razón)». «Sí», asentí, «ese es su problema». (Y, de paso, descubrí que era también mi propio problema, y que las palabras del doctor Nurbakhsh iban, sin duda, también dirigidas a mí).

Hablamos luego acerca de otra persona que había intentado, sin conseguirlo, ver al doctor Nurbakhsh. «Es un buen hombre», intercedí ante el Maestro, y él respondió, «todo el mundo es bueno, pero yo no busco a la gente buena, sino a la gente loca».

¿Es posible que dos niveles diferentes —como dos líneas paralelas— se encuentren en el infinito? No mediante el intelecto, sólo gracias al amor de Dios.



Nota

1. Famoso teólogo y sufí persa, más conocido en Occidente como al-Gazal.

2. Se refiere al concepto de *fanā*, el anonadamiento del alma en Dios, de los sufíes.



LOS AUTORES

JAMES GEORGE, embajador de Canada en Irán (1972 - 77), mantuvo una relación de amistad con el doctor Nurbakhsh, amistad que aún perdura hoy en día.

TERRY GRAHAM, escritor y productor, se graduó en historia y literatura por la Universidad de Harvard. Posteriormente se trasladó a Irán y realizó estudios de post-grado de literatura persa en la Universidad de Teherán. Vivió durante doce años en Irán y en este periodo trabajó para la Televisión de Irán y para varios periódicos en lengua inglesa. Ha escrito numerosos artículos acerca del sufismo y ha traducido los quince volúmenes de la obra del doctor Nurbakhsh, *Sufi Symbolism*, desde el original persa.

DR. JAVAD NURBAKHSH nació en Kerman (Irán), doctor en psiquiatría, ha sido profesor y Director del Departamento de Psicología de la Universidad de Teherán, y director del Hospital psiquiátrico Ruzbeh, cargos que ejerció hasta su jubilación. En 1974 recibió el doctorado «honoris causa» de la Asociación Mundial de Psiquiatría y fue elegido Presidente de la Sociedad de Psiquiatras iraníes, escribiendo y publicando numerosos trabajos de psiquiatría tanto en revistas iraníes como occidentales. Autor de numerosas publicaciones sobre el sufismo, es el actual Maestro de la Orden Sufi Nematollāhi, posición que ocupa desde los veintiséis años, y actualmente reside en Londres.

RAIMON PANIKKAR (Barcelona 1918). De padre indio y madre catalana es doctor en Química, Filosofía y Teología. Ha impartido cursos en numerosas universidades, en 1966 fue nombrado profesor en Harvard y desde 1971 ha sido profesor de Filosofía Comparada de las Religiones en la Universidad de California, hasta su jubilación en 1987. Desde entonces ha trasladado su residencia a Cataluña en las estribaciones de los

Pirineos, donde armoniza el trabajo de reflexión y estudio con la presencia en distintos foros internacionales, tanto religiosos como filosóficos y sociopolíticos. Ha publicado numerosos artículos y libros, entre los que cabe destacar: *El Cristo desconocido del Hinduismo* (su tesis doctoral de teología), *La Trinidad*, *El silencio del Buddha*, *La Plenitud del hombre: una cristofanía*.

MARÍA TOSCANO (Madrid 1948) y **GERMÁN ANCOCHEA** (Madrid 1944) están casados y tienen tres hijas. María es catedrático de Filosofía en el Instituto «Isabel la Católica» y profesora de Filosofía en los cursos de Teología para posgraduados de la Universidad de Comillas; ha escrito la sección *Dios y el Mundo*, dentro de la obra colectiva *Historia de la Filosofía y de la Ciencia*. Germán es economista y ha publicado cinco libros y numerosos artículos sobre temas económicos. Juntos han publicado: *Introducción al simbolismo del número*, *Iniciación a la Iniciación*, *Místicos neoplatónicos y neoplatónicos místicos*, *¿Qué decimos cuando decimos Dios?*

WILLIAM C. CHITTICK terminó un B.A. en el instituto de Wooster en Ohio y marchó a Irán para estudiar sufismo. Doctor en literatura persa por la Universidad de Teherán, pasó varios años enseñando religión comparada y otros temas en Persia, en la Universidad Aryamehr de Teherán. Abandonó Irán después de doce años en 1.979. Actualmente es Profesor Asociado de Estudios Comparativos en la Universidad Stony Brook del Estado de Nueva York. Sus libros incluyen una edición de *Abdol Rahmān ṡami's Naqdo'n-nosus fi sharh naqshe'l-fusus*, traducciones de *as-Sahifato's-saṡṡadiya* (obra del bisnieto del Profeta, son unos Salmos del Islam) y del *Lama'āt (Divine Flashes)* de 'Erāqi, *A Shi'ite Anthology*, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* y *Faith and Practice of Islam: Three Thirteenth Century Sufi Texts* (Albany: SUNY Press, 1992).

La revista SUFÍ es una publicación de la Orden Sufi Nematollāhi, dedicada al estudio de las tradiciones místicas en todos sus aspectos –literatura, historia, poesía, filosofía y práctica–, independientemente de la religión a la que pertenezcan. Agradecemos y damos la bienvenida a cualquier artículo y trabajo artístico que los investigadores y los lectores nos puedan enviar; la redacción se reserva la decisión sobre la oportunidad de su publicación en la revista. A la hora de enviarnos sus colaboraciones tengan en cuenta, por favor, los siguientes criterios :

1.- El material debe enviarse escrito a máquina, o, preferiblemente, en disquete (Word, Times New Roman, 10), y no debe exceder las 6000 palabras.

2.- Todas las notas y biografías deben ser numeradas e incluidas al final del artículo (Times New Roman, 8). Todas las referencias a obras o libros deben señalarse con letra cursiva.

3.- Al final del artículo debe incluirse una pequeña biografía del autor .

4.- La transliteración de las palabras extranjeras debe ser sencilla para facilitar al lector su lectura.

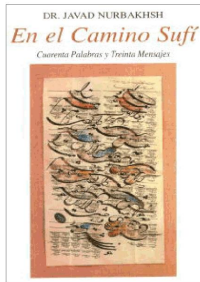
Los trabajos deben ser enviados al Editor de la revista Sufi: C/ Abedul, 11 / 28036 - Madrid / España. E-mail: editorialnur@nematollahi.org

Obras del Dr. Javad Nurbakhsh

«...profundizan en los aspectos clave del sufismo y se probarán útiles para cualquiera interesado en la materia, desde los de la comunidad académica hasta quienes son simples amantes de la verdadera espiritualidad.»

Anne-Marie Schimmel, Universidad de Harvard

En el camino sufí

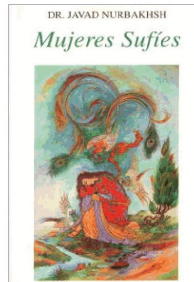


El Dr. Nurbakhsh resume en cuarenta breves charlas la esencia del sufismo. Sus palabras son respuestas breves, intensas y precisas a las preguntas de los buscadores.

Treinta breves mensajes condensan la enseñanza y la dirigen directamente al corazón de los buscadores que recorren este “camino sin huellas” en la esperanza de fundirse en el Bienamado, como la gota en el mar.

Precio: 11'40 €

Mujeres sufíes

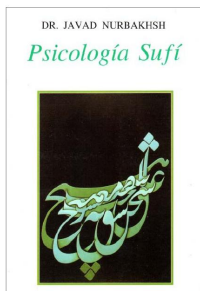


Las mujeres han alcanzado en el sufismo las más altas cimas místicas. Nadie como ellas mejor dispuesto para la senda del exclusivo amor hacia Dios.

En esta obra se recopilan biografías, anécdotas, poemas y oraciones de algunas de las mujeres que han destacado a lo largo de la historia del sufismo. Son una inmejorable guía en el camino de la búsqueda de la Verdad.

Precio: 11'40 €

Psicología sufí

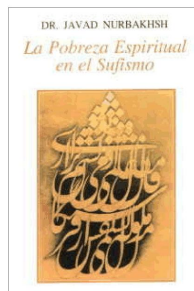


El papel de la enseñanza de los maestros sufíes es fortalecer en sus discípulos la fuerza del Amor para liberar sus corazones de las garras del “yo” y de sus pasiones.

El Dr. Nurbakhsh, profesor de psiquiatría y Maestro de la Senda, analiza el camino que conduce hacia la Unidad, y ayuda a superar sus peligros: no se trata de aniquilar el yo sino de convertir sus cualidades negativas en atributos de un ser humano.

Precio: 13'82 €

La Pobreza espiritual en el sufismo

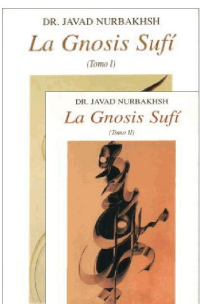


Este libro sintetiza lo más bello de la tradición suf sobre la pobreza espiritual y sus consecuencias, analizando los distintos estados y moradas que el viajero recorre a lo largo de la senda.

Cuando se vislumbra la Presencia, el tiempo se detiene, convirtiéndose en un eterno presente. El sufí sabe que la dependencia del pasado es malgastar el momento presente, lo mismo que pensar en el futuro; por ello se convierte en hijo del momento presente.

Precio: 11'42 €

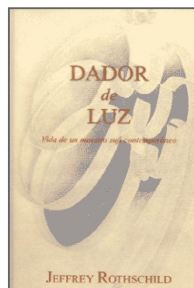
La Gnosis sufí (Tomos I y II)



En todas las Tradiciones Sagradas existe una Gnosis que permite a los hombres realizar los caminos de vuelta a su Origen, haciendo el viaje desde el lado humano al lado divino de su propia naturaleza.

Esta obra nos ofrece la quintaesencia de la Gnosis de los maestros sufíes, una antología inigualable en lengua castellana y difícil de encontrar incluso en sus idiomas originales

Precio: 17'43 €



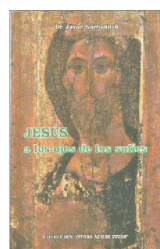
Dador de Luz

Son muchos los relatos que nos hablan de los maestros clásicos, pero es un raro privilegio poder acercarse a la vida de un maestro sufí vivo, que comparte nuestras inquietudes y nuestras esperanzas.

Dador de luz es una biografía íntima del doctor Nurbakhsh, Maestro de la Orden Nematollahi, gran orden sufí de Persia, país con tradición milenaria en esa búsqueda interior.

Precio: 15'02 €

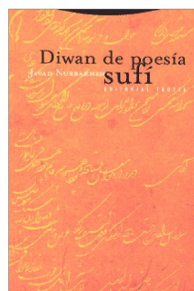
Jesús a los ojos de los sufíes



El Dr. Javad Nurbakhsh, maestro de la Orden Nematollahi, presenta en esta obra un estudio sobre lo que los gnósticos y maestros sufíes han dicho en torno a Jesús, con el fin de acercar la figura de Jesús a los musulmanes y animar a los cristianos al conocimiento del Islam.

Jesús es considerado por los sufíes como ejemplo de maestro espiritual y símbolo de hombre perfecto.

Precio: 17'51 €



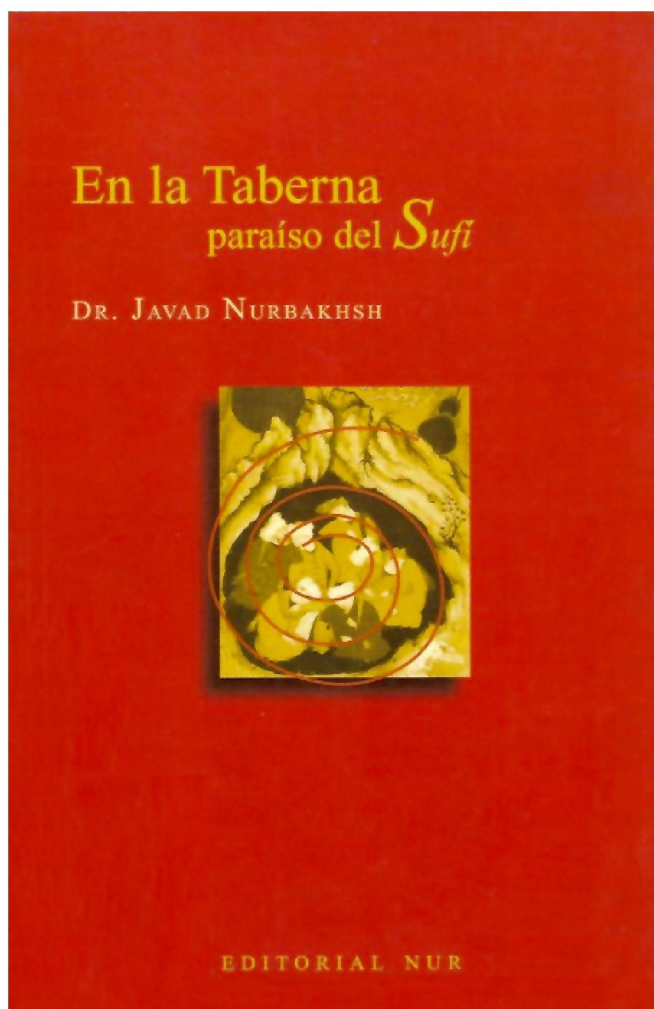
Diwan de poesía sufí

Este *diwan* se inscribe en la mejor tradición de la poesía mística Sufi, nacida de la experiencia interior en el «camino de los enamorados», cuya única meta es Dios, el Amado. Cantar del alma, que canta desde lo más hondo una presencia deslumbradora, más allá de las palabras, y que, al mismo tiempo, las despierta para fijar en ellas el «recuerdo» constante del Amado, la dolorosa nostalgia de su ausencia, la ebriedad gozosa de su presencia.

Precio: 17'43 €

NOVEDAD

***EN LA TABERNA,
PARAÍSO DEL SUFÍ***



Precio: 15,30 €

Bien podría decirse que la vida del ser humano se resume en esa lucha eterna entre el caos y la Armonía, entre lo múltiple y lo Único, entre el egoísmo y el Amor. En esta batalla, el sufismo defiende la opción del hombre perfecto: aquel que, abandonándose a la fuerza suprema del Amor Divino (*'eshq*), alcanza la armonía en su existencia, hasta formar parte propia del Único Real.

*El sufismo es la senda hacia la Verdad, su provisión el Amor Divino,
su método mirar en una sola dirección, y su objetivo Dios.*

En el sufismo, las enseñanzas de la senda son el medio a través del cual el ego o «yo dominante» es gradualmente purificado para transformarse en el «yo purificado», y adornarse con los Atributos divinos. El método más seguro es olvidarse de uno mismo sirviendo a Dios y a sus criaturas. El sufí, intenta demostrar su amor y su devoción a Dios sirviendo a la gente.

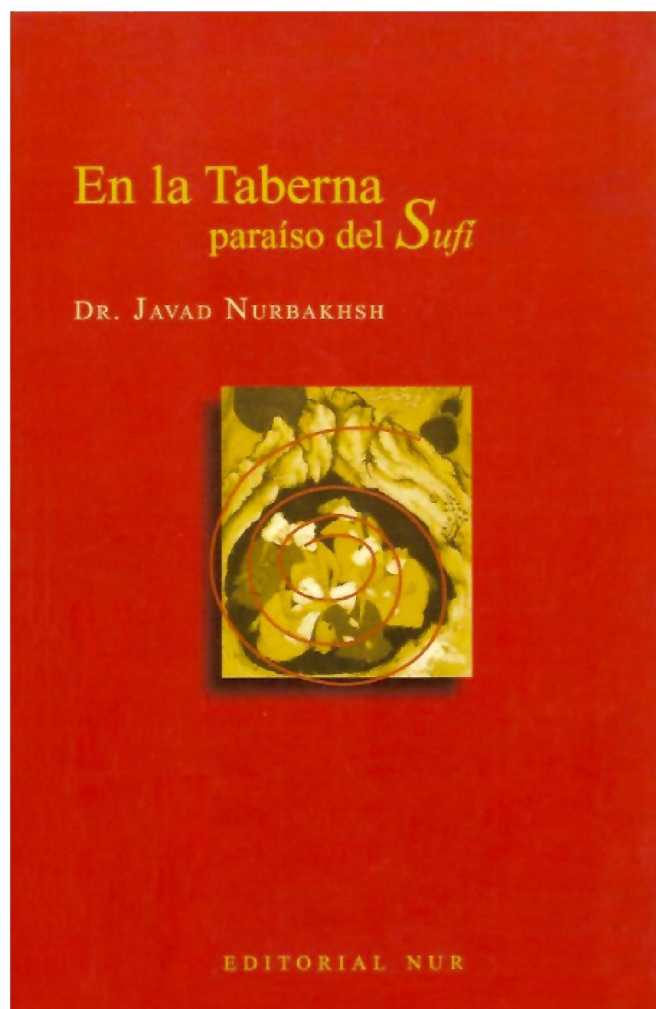
En esta obra, el maestro Javad Nurbakhsh analiza extensamente los pilares básicos de la práctica sufí, con el fin de servir como guía y ayuda a todos cuantos viven comprometidos con el largo viaje hacia la perfección.

*Si no tienes al Amado, ¿por qué no buscarlo?
Si te has unido a Él, ¿por qué no celebrarlo?*

El presente libro es la segunda edición de dos títulos anteriores del autor: *En la taberna* y *El paraíso de los sufíes*, que, ampliamente revisados, se presentan reunidos en un solo volumen.

NOVEDAD

***EN LA TABERNA,
PARAÍSO DEL SUFÍ***



Precio: 15,30 €

Bien podría decirse que la vida del ser humano se resume en esa lucha eterna entre el caos y la Armonía, entre lo múltiple y lo Único, entre el egoísmo y el Amor. En esta batalla, el sufismo defiende la opción del hombre perfecto: aquel que, abandonándose a la fuerza suprema del Amor Divino (‘eshq), alcanza la armonía en su existencia, hasta formar parte propia del Único Real.

*El sufismo es la senda hacia la Verdad, su provisión el Amor Divino,
su método mirar en una sola dirección, y su objetivo Dios.*

En el sufismo, las enseñanzas de la senda son el medio a través del cual el ego o «yo dominante» es gradualmente purificado para transformarse en el «yo purificado», y adornarse con los Atributos divinos. El método más seguro es olvidarse de uno mismo sirviendo a Dios y a sus criaturas. El sufi, intenta demostrar su amor y su devoción a Dios sirviendo a la gente.

En esta obra, el maestro Javad Nurbakhsh analiza extensamente los pilares básicos de la práctica sufi, con el fin de servir como guía y ayuda a todos cuantos viven comprometidos con el largo viaje hacia la perfección.

*Si no tienes al Amado, ¿por qué no buscarlo?
Si te has unido a Él, ¿por qué no celebrarlo?*

El presente libro es la segunda edición de dos títulos anteriores del autor: *En la taberna* y *El paraíso de los sufíes*, que, ampliamente revisados, se presentan reunidos en un solo volumen.

ORDEN SUFÍ NEMATOLLAHI

Norte América

306 West 11th Street
New York, New York 10014
Tel: (212) 924-7739

4931 MacArthur Blvd. NW
Washington, D.C. 20007
Tel: (202) 338-4757

84 Pembroke Street
Boston, Massachusetts 02118
Tel: (617) 536-0076

4021 19th Ave.
San Francisco, Ca 94132
Tel: (415) 586-1313

11019 Arleta Ave.
Mission Hills, Los Angeles
Ca 91345
Tel: (818) 365-2226

219 Chace Street,
Santa Cruz, Ca 95060
Tel: (831) 425-8454

3018 Felicita Road
Escondido, San Diego
Ca 92029
Tel: (760) 489-7834

310 NE 57th Street
Seattle, Washington 98105
Tel: (206) 527-5018

4642 North Hermitage
Chicago, Illinois 60640
Tel: (773) 561-1616

405 Greg Ave.
Santa Fé, New Mexico 87501
Tel: (505) 983-8500

1784 Lawrence Avenue West
North York, Toronto, Ontario
Canada M6L 1E2
Tel: (416) 242-9397

1596 Ouest avenue des Pins
Montreal H3G 1B4
Quebec, Canadá
Tel: (514) 989-1411

1735 Mathers Avenue
West Vancouver, B.C.
Canadá V7V 2G6
Tel: (604) 913-1174

Europa

41 Chepstow Place
Londres W2 4TS,
Inglaterra
Tel: 020-7229-0769

95 Old Lansdowne Road,
West Didsbury, Manchester
M20 8NZ, Inglaterra
Tel: 0161-434-8857

Kölnerstraße 176
51149 Köln
Alemania
Tel: 49-2203-15390

50 Rue du Quatrième Zouaves
Rosny-sous-Bois 93110
Paris, Francia
Tel: 331-485-52809

116, avenue Charles de Gaulle
69160 Tassin-La-Demi-Lune
Lyon, Francia
Tel: 33-478-342-016

Abedul 11
Madrid 28036
España
Tel: 34-91-350-2086

Ringvägen 5
17237 Sundbyberg
Suecia
Tel: 46-8983-767

Jan van Goyenkade 19
2311 BA, Leiden
Países Bajos
Tel: 31-071-5132442

Resto del mundo

87A Mullens St.
Balmain 2041,
Sydney, Australia
Tel: 612-9555-7546

63 Boulevard Latrille
BP 1224 Abidjan,
CIDEX 1 Costa de Marfil
Tel: 225-22410510

Quartier Beaurivage
BP 1599 Porto-Novo
Bénin
Tel: 229-21-4706

Azimmo Secteur 16
Villa 12
Ouaga 2000
17 B.P. 1790 Ouagadougou 17
Burkina Faso

4,50 €

